اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکست

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین   مدیر معـ

جلد ۱   جولائی ۱۹۶۰ء

مندرجات

CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

*Mr. A. K. Brohi, *former Law Minister, Government of Pakistan; President, Pakistan Committee, Congress for Cultural Freedom, Karachi.*

*Miss L. C. Maitre, *Paris, formerly Lecturer, University Exchange Scheme, London.*

*Mr. Abdullah Qureshi, *Lahore.*

*Mr. Q. A. Qadir, *M.A., B.A. (Hons.) London, Lecturer, Urdu College, Karachi.*

*Mr. Zafar Ishaq Ansari, *M.A. (McGill), Lecturer, Karachi University, Karachi.*

*Mr. Manzoor Ahmad, *M.A., Lecturer, S.M. Arts College, Karachi.*

اس شمارے کے مضمون نگار

. . . . . .

* ڈاکٹر سید عبداللہ پرنسپل اورنٹیل کالج - لاہور

* ماہرالقادری مدیر ماہنامہ فاران - کراچی

* ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ڈائرکٹر اقبال اکادمی - کراچی

* خورشید احمد لیکچرار اردو کالج - کراچی

* منظور احمد لیکچرار سندھ مسلم کالج - کراچی

اقبال کا مدرسۂ تعلیم

ڈاکٹر سید عبداللہ

اقبال نے تعلیم کے عملی پہلوؤں پر کچھ زیادہ نہیں لکھا مگر ان کے افکار سے ایک تصور تعلیم پیدا ضرور ہوتا ہے جسکو اگر مرتب کر لیا جائے تو مدرسہ تعلیم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے ۔ اور کسی عملی و تنہ ترتیب میں بھی اس سے بڑی رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے ! افکار کو مرتب کرنے کی کوششیں پہلے بھی ہوئی ہیں مگر فکر عجیب اور متنوع ہے کہ اس میں کسی کوشش کو بھی کہا جا سکتا اور نئے زاویے سے نظر ڈالنے کی گنجائش اور کسی رهتی ہے، ممکن ہے کہ یہ کوشش جہاں کے کسی نئے روپ کو دیکھنے اور زندگی کی کسی نئی حقیقت کو سمجھنے میں کامیاب ہو جائے!

تعلیم کا مسئلہ بظاہر سادہ اور آسان ہے مگر درحقیقت، یہ یہ نہایت پیچیدہ اور مرکب سلسلۂ فکر و عمل اور اسکی یہی پیچیدگی پریشان کن ثابت ہوتی ہے اگرچہ اسکی پیچیدگی ہی اسکی دلچسپی کا ذریعہ بھی ہے ۔ اسوقت تعلیم کے بہت سے فلسفے ہمارے سامنے ہیں ۔ کچھ پرانے اور کچھ نئے۔ان میں سے ہر ایک تعلیم کو ایک نئے زاویے سے دیکھتا اور پیش کرتا ہے ۔ کوئی تعلیم کو عقلی ریاضت قرار دیتا ہے کسی کے نزدیک تعلیم میں اصل شے حواس کی تربیت ہے، کسی کا یہ خیال ہے کہ عمل و تجربہ ہی سب کچھ ہے کوئی یہ رائے رکھتا ہے کہ تعلیم وہی صحیح ہے جو مادی طور پر مفید مضامین پر زور دے ۔ بعض مدرسہ ہائے فکر ایسے بھی ہیں جو صرف انسان ہی کو تعلیم کا موضوع اصلی سمجھتے ہیں ۔ بعض اسکو انسان کے ماحول کی روشنی میں دیکھتے ہیں اور بعض انسان کے ماحول کو تعلیم کے نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش میں ہیں مگر کوئی فلسفہ ایسا جامع نہیں جسکو پوری طرح تسلی بخش کہا جا سکتا ہو۔ کسی نہ کسی مقام پر پہنچکر ان میں سے ہر ایک رک جاتا ہے اور اس سے آگے پھر خلا اور پریشانی ہے—اور شاید یہیں سے جستجو کی نئی منزل شروع ہوتی ہے !

تعلیم کے بنیادی سوالوں کے متعلق اقبال کے تصورات کو اچھی طرح

سمجھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم نہایت اجمال سے محولہ بالا فلسفیانہ مکتبوں کے بعض اہم مسائل کے حوالے سے فکر اقبال کو دیکھنے کی کوشش کریں—یہ مکتب عموماً دو طرح کے ہیں۔ فلسفے کا ایک اہم مکتب اس بات کا معتقد ہے کہ تعلیم کا مرکزی سوال ذہن سے متعلق ہے۔یعنی تعلیم منحصر ہے عقل و فکر کےاستعمال اور ذہنی تربیت پر—اس گروہ کے نزدیک علم جاننا ہے ،کرنا نہیں— جاننے کی منزل بہر حال پہلے آتی ہے اور کرنے کی اسکے بعد—اس عقیدے کے لوگ تعلیم میں نفس انسانی کو خاص اہمیت دیتے ہیں اور مشاہدہ و تجربہ کو بعد کی چیز سمجھتے ہیں۔ اور ان میں جملہ عقل پسند (Rationalist) اور ایک حد تک تصورپرست (Idealist) برابر کے شریک ہیں بلکہ اس میں جدید دور کے عالمان علم النفس بھی شریک ہیں ، جو نفس انسانی کو جملہ افعال و اعمال کا محرک اور مرکز سمجھتے ہیں ۔ اور سارتر، کیرک گارڈ جیسے وجودی بھی جنھوں نے سائنس کی خارجی ترکتازیوں سے تنگ آکر پھر داخلیت نفس کے حصار میں پناہ ڈھونڈی ہے ۔ اسکے خلاف دوسرےبہت سے مسلک ایسے ہیں جو نفس کے یا تو انکاری ہیں یا اسکے متعلق متشکک ہیں، اور تعلیم میں حواس و مشاہدہ و تجربہ ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں یہ لوگ اپنے بہت سے تنوعات کے باوجود چند باتوں میں مشترک ہیں مثلاً یہ کہ تعلیم عمل اور تجربے کا نام ہے نہ کہ تفکر و تعقل کا—اسی طرح تعلیم میں حواس کی تربیت اور سائنسی مشاہدہ، تجربہ اور انکشاف پر زور دینا ہی تعلیم کا اصل مقصد ہے—ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ چونکہ زندگی عبارت ہے صرف مادہ اور اسکے کوائف کے عمل و رد عمل سے، لہذا تعلیم کی غایت بھی مادی ہونی چاہئے ۔ اور تعلیم میں صرف انہیں مضامین کو شامل کرنا چاہئے جو صرف مادی لحاظ سے مفید اور نتیجہ خیز ہوں ۔ ان کے نزدیک روحانی، وجدانی بلکہ عقلی جستجو بھی بےکار اور بے ضرورت ہے—اس خیال کے لوگ بہت سے گروہوں میں منقسم ہیں ۔ ان میں نمایاں مکتب مادیین (Materialists) کا ہے جسکی ایک شاخ مارکسی معاشیات کی صورت میں نمود پزیر ہوئی ۔ اور دوسری اثباتیت (Positivism) کی صورت میں، تجربیت کا فلسفہ لاک کے افکار سے ابھرا اور آگے چلکر (Pragmatism) کی صورت میں فروغ پاکر ڈیوئی کے نظام افکار میں متشکل ہوا— اسی طرح وجدان اور مذہبی رجحان کے خلاف پہلے عقل پسندی—پھر فطرت پسندی نے سر اٹھایا مگر عقل پسندی نے بہت جلد ہتھیار ڈال دئے اور عینیت (Idealism) نے فکر کے رخ کو پھر وجدان کی طرف پھیر دیا—تعلیم پر ان فلسفیوں کا کیا اثر ہوا اور اس سے کیا کیا اچھے یا برے نتائج برآمد ہوئے، یہ پوری تفصیل اس موقع پر پیش نہیں کی جا سکتی لہذا میں ان سب مسلکوں کی روشنی میں اقبال کا موقف متعین کرنے کی کوشش کروں گا اور سب سے پہلے یہ ضرور واضح کرنے

کوشش کروں گا کہ اقبال ان میں سے کسی ایک مسلک کے مقلد نہیں اور اصل ان کا ایک اپنا مستقل نظریہ اور ایک مخصوص نظام فکر ہے جس میں ان کا طریق کار اگرچہ امتزاجی بھی ہے مگر اصلاً انتخابی ہے۔ چنانچہ انھوں نے مختلف مکاتب و مسالک سے تائید حاصل کرنے سے احتراز نہیں کیا، مگر تقلید اور نقالی کسی کی بھی نہیں کی۔

تعلیمی مسائل میں سب سے پہلے غایتوں کا سوال سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت وھی ہے جو خود زندگی کی غایت ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک زندگی کی غایت کیا ہے، اور یہ بھی کہ آخر زندگی ہے کیا چیز؟ مجموعی لحاظ سے اقبال کے نزدیک زندگی ارتقاء شعور کے تسلسل زمانی کا نام ہے جو اپنے لئے اپنا مکان خود پیدا کرتی جا مگر یہ شعور ان کے نزدیک صرف عقل مجرد کا فعل نہیں بلکہ نفس کا فعل جس میں خارجی کائنات اور ماحول بھی شریک ہے۔ اس شعور میں تن اور من شریک ھیں۔ من کی دنیا لا محدود ہے مگر من کی دنیا تن کی دنیا سے الگ نہیں۔ اسی کی گہرائیوں کی آخری منزلوں کا نام من ہے۔ جو لا زمان و لا مکاں ہے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ اقبال کے نزدیک تعلیم ایک ایسا مسئلہ ہے جو تن سے لیکر من کی دنیا تک محیط ہے۔ اس لحاظ سے کسی عمدہ تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ وہ متعلم کو زندگی کی پوری وسعتوں سے آگاہ کر سکے تا کہ وہ ان سے بہرہ مند ہو کر ارتقائے حیات کا فریضہ انجام دے سکے۔

اقبال کا یہ نظریۂ زندگی یا نظریۂ تعلیم، جدلیاتی مادیت سے کئی سرحدوں پر سرگرم پیکار نظر آتا ہے۔ جدلیاتی مادیت کی آخری مکمل شکل مارکسزم ہے۔ جسکے نزدیک مادہ کوئی جامد و ساکن چیز نہیں۔ بلکہ وہ ہر وقت باہم ٹکراتا اور رگڑ کھاتا ہوا نت نئی صورتیں تخلیق کرتا رھتا ہے، اس نظریے کی رو سے تعلیم مادے کی تسخیر اور اس کو انسانی صورتوں کے لئے استعمال کرنے کے طریقوں کا علم ہے۔ یہاں تک تو مارکسزم سے فکر اقبال کی کوئی لڑائی نہیں، مگر زندگی کو صرف مادے تک محدود سمجھ لینا اور اسی میں اٹک کر رہ جانا اس معاملے میں اقبال کا راستہ الگ ہے — وہ روح اور علم کی وجدانی صورتوں کے قائل ھیں اور صرف مشاھدہ و تجربہ کو حصول علم کا واحد ذریعہ نہیں سمجھتے۔

اسی طرح اقبال کا اثباتیت (Positivism) سے بھی اشتراک خیال موجود ہے جسکے معتقد تعلیم کے مضامین میں سب سے زیادہ منطق اور ریاضی کو اھمیت دیتے ھیں اور تجربہ و مشاھدہ ھی کو یقینی ذریعہ علم قرار دیتے ھیں

اس خیال کے لوگ عینیت (Idealism) کی ہر شکل کے مخالف ہیں بلکہ ان کے ایک گروہ منطقی اثباتین (Logical Positivists) نے تو خود فلسفی ہونے کے باوجود تفکر کا بھی گلا گھونٹنے کی کوشش کی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ تعلیم میں مجرد سائنسیت اور دنیاویت پر اصرار کرتے ہیں اور اس چیز نے اس فلسفے کو خود یورپ میں بھی ناکام بنا دیا ہے۔

یہاں اس امر کا اعادہ بے محل نہ ہوگا کہ اقبال مادے کے منکر و مخالف نہیں۔ مگر وہ مادے سے ماوراء حقائق اور انسان کی نفسی و داخلی ممکنات سے آنکھیں بند نہیں کرتے، اقبال ان سب فلسفوں کے مخالف ہیں جو سائنس اور تجربے کے نام سے زندگی کی حدوں کو محدود کر دیتے ہیں ۔ اس محدود نظریے کا نتیجہ ضعف یقین ہے اور یہ اس خیال کے سائنس دانوں کا تصور ہے کہ وہ سائنس پر تنگ نظری کا الزام لگواتے ہیں۔ حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے علم سے یقین کی تقویت ہونی چاہئے۔

تعلیم کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ یقینی علم کے حصول کا طریقہ محض عقلی اور فکری بحث و جستجو ہے یا عمل اور تجربہ، ۔ مغربی فکر کی دنیا میں لاک اور ہیوم نے تجربیت کے نظریے کو بہت مقبول بنایا مگر محض تجربی علم کو یقینی علم سمجھ لینا اور باقی ہر صورت سے انکار کر دینا یہ خود سائنسی انکشافات کی روشنی میں بھی غلط ثابت ہو گیا ہے ۔ اقبال کو اگرچہ تجربیت اور نتائجیت (Pragmatism) کے بعض نتیجہ خیز پہلوؤں سے انکار نہیں ۔ مثلاً اقبال علم نافع کے قائل ہیں ۔ اسی طرح وہ ارتقاء اور انکشاف اور اکتشاف کے اصول اور ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں مگر علم و ارتقاء کے اصولوں کی یہ تجدید ان کی نظر میں درست نہیں ۔ یہی حال عقلی فلسفوں کا ہے جو محض تعقل پر قائم ہیں اور وجدانی علم کے منکر ہیں۔ اقبال تعلیم میں صرف حواس کی تربیت کے قائل نہیں ۔ جیسا کہ بعض تعلیمی فلسفیوں نے اس کو مرکز توجہ بنایا ہے ۔ اقبال تو کل شخصیت کو قابل توجہ سمجھتے ہیں جسمیں خارجی و باطنی ،ضعیف و قوی برابر کے شریک ہیں۔

تعلیم کا ایک اہم نظریہ انسان پرستی (Humanism) کے عقیدے پر قائم ہے، اسکا ماحصل یہ ہے کہ تعلیم میں صرف علم کی وہی شاخیں مد نظر رہی ہیں جن کا تعلق انسان کے فوائد مادی سے ہے۔وہ علوم جو خدا اور دوسرے مابعدالطبیعی مسائل سے بحث کرتے ہیں وہ تعلیم سے خارج ہو جانے چاہئیں ۔ یہاں تک کہ نیچر کے اسرار کا وہ حصہ بھی جو انسان کے کام کا نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اپنے نظام فکر میں انسان کو خاص الخاص اہمیت دی ہے۔ ان کی نکر میں بعض جگہ تو انسان اتنا حاوی اور محیط ہو جاتا ہے کہ یزداں کا مقام بھی تنگ ہی دکھائی دینے لگتا ہے— مگر اس سے دھوکا نہیں کھانا چاہئے کیونکہ بہ مذکورہ مقام ارتقاء کی سب سے آخری منزل میں آتا ہے—اس سے پہلے اقبال نے ہر جگہ فرق مراتب کا خیال رکھا ہے— گو صوفیوں کی فکری زبان استعمال کرتے ہوئے کبھی کبھی ان کے کلام سے وحدت الوجود کا ترشح بھی ہوتا ہے مگر وحدت الوجود کے وہ سخت مخالف تھے اور انسان ،نیچر اور خدا تینوں کے الگ الگ وجود کے بشدت قائل تھے—ہاں انسان کی فضیلت اور اسکی تقدیر روشن کے بارے میں ان کو اگر غالی انسانیاتی (Humanist) کہہ دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا—

بایں ہمہ اس اصطلاح کے متعارف معانی کے پیش نظر اقبال کو (Humanist) کہنا خواہ مخواہ کا مغالطہ پیدا کرنا ہے—اس سے زیادہ تو انہیں (Idealist) صحیح ہوگا کیونکہ وہ جرمن عینیت (Idealism) خصوصاً فشتے اور کانٹ سے فیضیاب ہوئے ہیں اور کانٹ اور فشتے سے اقبال کی کئی مماثلتیں بھی ہیں ، جسطرح کانٹ نے هیوم اور لائبنز کے درمیان مناهمت کی راہ کھولی اسی طرح اقبال نے بھی عقل و وجدان کے درمیان مصالحت پیدا کی۔ جسطرح فشتے نے جرمن قوم میں قومیت کی روح پھونکی اسی طرح اقبال نے بھی هندی مسلمانوں میں ملیت کی روح بیدار کی—بہر حال جرمن عینیت سے اقبال کے رشتے گہرے ہیں ، ادبیات میں بھی اور فکریات میں بھی—نطشے اگرچہ اقبال کے مسلک سے بعض امور میں قدرے الگ ہوگیا ہے تاهم دیوانگی و آشفتگی اور جذب و جنون کے معاملے میں اقبال سے اس کا ذهنی رشتہ مسلم ہے۔ بہر حال اقبال کے افکار کا ''عینی،، رخ نمایاں ہے—یعنی وہ خدا، کائنات اور انسان تینوں کو حقیقت مطلقہ کے تین رخوں کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور مجموعی نظام کائنات میں تینوں کو ایک رتبہ دیتے ہیں ۔ بنا بریں ان کے تصور تعلیم میں بھی یہ تینوں یکساں اهمیت رکھتے ہیں—

یہ مسلم ہے کہ تعلیم کا مسئلہ ایک خاص نقطہ نظر سے کاملاً تحصیل (Learning) کا مسئلہ ہے اس لئے اس میں متعلم کی طبیعت اور فطرت کا سوال اساسی ہے ۔ اس بات کو سبھی مانتے ہیں کہ انسان سکھانے سے سیکھ جاتا ہے، اور عمر کے ساتھ ساتھ اس کی قابلیت ترقی کر تی جاتی ہے ۔ مگر یہ بات متنازع فیہ ہے کہ انسان کی جبلت یا اصلی طبیعت بھی بدل سکتی ہے یا نہیں ۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ انسانی طبیعت بھی خارجی فطرت کی طرح بعض قوانین کے تابع ہے—

اور فطرت کی طرح اس میں بھی ہر لحظہ تغیر کا عمل جاری رہتا ہے جو ارتقاء کے قانون کے تحت اسکو ترقی دیتا رہتا ہے۔ مگر اقبال غالی فطرت پسند نہیں وہ انسان کو بعض صورتوں میں فطرت سے الگ کرکے دیکھتے ہیں—

ارتقاء کے موضوع پر سائنس دانوں اور سائنسی فلسفیوں نے بہت کچھ لکھا ہے جنمیں ڈارون کے علاوہ ھربرٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیگزنڈر اور برگساں بھی شامل ہیں—مگر تغیر و ترقی کے متعلق اقبال انسان اور فطرت میں ذرا سا فرق کرتے ہیں اور وہ یہ کہ جہاں فطرت کے اندر تغیر کا عمل ناگزیر اور مجبورانہ ہے وہاں انسان کا تفوق یہ ہے کہ اسکے حالات میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر، تغیر کا عمل ارادی اور شعوری بھی ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ضروری نہیں کہ ہر تغیر ترقی پر منتج ہو—اسی طرح انسانی ترقی کے بعض قدم ایسے بھی ہیں جن پر قوانین فطرت کے تدریجی عمل کا اطلاق نہیں ہوتا۔ انسانی شعور اور شخصیت میں ترقی غیر معمولی اور فوری بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ نبوت اور ختم نبوت کے تصور سے ظاھر ہوتا ہے—

لائڈ مارگن نے اپنے نظریہ ارتقائے فجائی (Emergent Evolution) میں فطرت کے ارتقاء کی جس خاص نوعیت پر زور دیا ہے۔ اقبال اسی کو انسانوں پر منطبق کرتے ہیں اور نبیوں اور خاص بندوں کے ظہور کو بھی دست غیب کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ اقبال کے 'عبد' اور 'مرد کامل' اسی نوع کے افراد ہیں—

بہر صورت اقبال کو اکتساب علم کے حسی اور عقلی سلسلوں کے معاملے میں جہاں اکثر علماء مغرب سے اتفاق ہے وہاں وہ علم لدنی کے امکان سے غافل نہیں!

فطرت انسانی کا سوال ایک اور طرح بھی تعلیم میں اٹھا ہے۔ روسو کے نزدیک فطرت انسانی خیر ہے۔ اس پر اس کا ماحول اور اجتماع برا اثر ڈال دیتا ہے—شوپن ہار فطرت انسانی کو شر کہتا ہے—مگر اقبال نے خیر و شر کے سوال کو عمل کرنے والے ارادے اور مقصد کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ جس چیز کو لوگ شر کہتے ہیں اقبال اسکو بھی انسانی صلاحیتوں کا ایک ضروری جزو خیال کرتے ہیں— بشرطیکہ اسکا مقصد تخلیقی اور تعمیری ہو۔ یہ ایک جارحانہ، مدافعانہ، کارندہ فعال قوت ہے جو مدافعت اور تعمیر و تخلیق کے لئے اسی طرح مفید ہے جس طرح خیر—اسی وجہ سے اقبال کے نظام افکار میں اھرمن ایک تعمیری تخلیقی قوت ہے جسکو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال روسو سے اس باب میں بھی مختلف ہے کہ افراد کو جماعتوں کے اعمال خراب کر دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک جماعتیں خود افراد سے بنتی اور بگڑتی ہیں اور افراد ہی سے متاثر ہوتی ہیں—تاہم اقبال اجتماع کی اہمیت سے

نہیں - ان کے نزدیک اجتماع (ملت) آرزوئے مقاصد کے شدید شعور سے سرشار
کا نام ہے جنکے درمیان وحدت کا ذریعہ مقاصد کی لگن ہے — اس سے یہ ظاہر
کہ فکر اقبال میں فرد بہت کچھ ہے - اگرچہ اجتماع کی اہمیت بھی کچھ
نہیں —

اقبال کے بعض تصورات کو دیکھکر بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی
میں ملت بھی فرد کی طرح اہمیت رکھتی ہے، جیسا کہ قدرتی طور پر ہونا بھی
ئے مگر فکر اقبال کا مجموعی رجحان یہ ظاہر کرتا ہے کہ اقبال کے فلسفے میں
س افراد کو ہر شے پر تقدم حاصل ہے — اور اگرچہ اقبال نے معاشرہ کی خاطر
کے انقیاد اور ضبط کا بھی ذکر کیا ہے مگر وہ ڈیوئی وغیرہ کی سماج پرستی کا شکا
ہیں بھی نہیں ہوئے - ڈیوئی کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ فرد کی تعلیم اس
ی ہونی چاہئے کہ اس میں سماج کا نفع ہو - اس میں سماج پر فرد کو قر
نے کا رجحان پایا جاتا ہے اور ضبط و انقیاد کی ایک ایسی صورت پیدا ہ
، جس میں فرد سماج کی مشین کا ایک پرزہ بن کر رہ جاتا ہے - مثلاً ناز
نے میں جرمنی میں یا روس کے اشتراکی نظام میں شاید اب بھی —— یہ بھی
. رہے کہ اقبال فرد کی آزادی کو روسو کی نظر سے نہیں دیکھتے بلکہ وہ
صد عالیہ اور پیکار حیات کے لئے اسکو مسلح کرنے کے لئے سنگین ضبط و
بباط اور آہنی انقیاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں — اور اگرچہ ان کے فکر میں
ری جذبے اور جبلتیں بہت حصہ لے رہی ہیں مگر ملت کی خاطر فرد کے انقیاد کو
ضروری سمجھتے ہیں — !

اقبال اس مادر پدر آزادی (Bohemian freedom) کے سخت مخالف ہیں جس
، دین، مذہب، اخلاق، سماجی قیود، انسانیت سب کو مشکوک نظروں سے
کھا گیا ہے - عملی اور فکری لنڈورے پن کی یہ صورت حال یورپ کے خاص روحانی
رانات سے مخصوص ہے مگر ایشیا نے اب جو ذہنیت مستعار لے رکھی ہے اسکی وجہ
ہ یہاں بھی جھوٹ موٹ کے بحران روز پیدا ہوتے رہتے ہیں جن سے ہمارا تعلیم یافتہ
بقہ اور ہماری تعلیم محض غلامانہ انداز میں متاثر ہو رہی ہے - اقبال تعلیم میں
ں آزادی کے مخالف ہیں —

اقبال ایک اور مسئلے میں بھی مغرب کے بعض تعلیمی فلسفوں اور تجربوں
ہ اختلاف رکھتے ہیں — اور وہ ہے تعلیم میں سختی یا نرمی کا مسئلہ ! چونکہ اقبال
ٔ نظر میں تعلیم میں منتخب افراد کی تربیت ہی ہر شے پر مقدم ہے اسلئے ان کے تصور
لیم میں سخت نگرانی اور درشت انداز تربیت خاص طور سے ضروری ہے کیونکہ
خت کوشی و جانگدازی اقبال کے تصور خودی میں مرکوز ہے، حرب و ضرب،

رزم و پیکار اور جد و جہد کو انھوں نے عام زندگی میں جو اہمیت دی ہے اس کا اطلاق انکے تصور تعلیم و تربیت پر بھی ہوتا ہے—

اقبال کے نظریہ تغیر و ارتقاء سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے—ارتقاء کے ہر مرحلے میں خودی کو جدل و پیکار سے واسطہ پڑتا ہے۔ چونکہ تعلیم میں بھی تغیر و ارتقاء کا اصول کار فرما ہے اسلئے لازماً سخت کوشی اور سختی بنیادی اصول تربیت ہیں—اس خاص معاملے میں اقبال کے تصورات پستا لوزی، فرائبل اور ہرباٹ وغیرہ کے تصورات سے مختلف ہیں جنکا عقیدہ یہ ہے کہ تعلیم میں محبت اور نرمی کا اصول مد نظر رہنا چاہئے۔ مگر اقبال کے یہاں تو خود محبت بھی ایک قاہرانہ جذبہ ہے—

فکر اقبال میں بڑا مشکل مقام ہے فرد کی داخلی تربیت میں تواضع، انکسار اور صبر و شکر کا مقام، اور آداب زندگی میں ان کی حیثیت و افادیت—! غالباً اقبال کے نظام فکر میں ان میں سے اکثر صفات ایک قاہرانہ کردار کا حصہ نہیں بن سکتیں۔ البتہ دعا میں خضوع کی اہمیت اقبال کے یہاں ہے جو خود شناسی ہی کا ایک راز ہے۔ ان حالات میں اقبال کے محبوب کردار وہی ہیں جو قاہر و جابر ہیں اور زندگی کی پیکار ان کی خو ہے۔ تواضع، گداز اور دوسروں کے لئے اپنا سب کچھ چھوڑ دینا، یہ کس حد تک ضروری ہیں، مجھے کلام اقبال سے ان کے متعلق کچھ اطمینان نہیں ہوا—اقبال کا تصورفقر بھی خود مکتفی ہونے کا دوسرا نام ہے— یہ صحیح ہے کہ فقر میں بھی گداز اور سپردگی کی صورتیں موجود ہیں مگر یہ گداز اور سپردگی ضعف اور خود فراموشی سے الگ چیز ہے—

اقبال کے تصور کے کسی نظام تعلیم میں مختلف مضامین کی تقابلی حیثیت کیا ہوگی اور اقبال کے مدرسہ تعلیم میں مختلف مضامین کو کیا درجہ حاصل ہوگا یہ سوالات نہایت غور طلب ہیں۔ خواجہ غلام السیدین نے اپنی عالمانہ کتاب میں سائنس اور دین کو الگ الگ رکھکر ایک جگہ سائنس کو اور دوسری جگہ دین کو اولیت دی ہے—یہ بظاہر ان کے اپنے تعصبات ہیں۔ جہاں تک میں غور کر سکا اقبال دین اورسائنس دو الگ الگ نظام نہیں سمجھتے۔ یہی تو فکر اقبال کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ امتزاجی (Synthetic) ہوکر اس تفریق کو مٹاتا ہے جو مغربی افکار میں صدیوں سے مختلف مکاتب یا (isms) کی صورت اختیار کر چکی ہے—

اقبال کی نظر میں مضامین یا علوم صرف دو ہیں—ایک وہ جو انسان کے ماضی سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسرے وہ جو انسان کے مستقبل کی تعمیر میں ممد ہیں—

ـبال نے علوم کو جذبہ عقل اور تجربے کے لحاظ سے تقسیم نہیں کیا— اسلئے کہ
ل کے نزدیک علم کی تکمیل میں یہ تینوں عناصر برابر کا حصہ لیتے ہیں، اسی
وح اقبال کے یہاں علوم کی تقسیم مادہ و روح کی علیحدگی کی اساس پر بھی نہیں—
یہ علیحدگی بھی در اصل مغرب کی فکری پریشان خیالی کا نتیجہ ہے—

اس لحاظ سے اقبال کے نزدیک دین اور سائنس دو مضمون نہیں—ایک ھی مضمون
کے دو حصے ہیں۔ البتہ یہ امر قابل بحث ہے کہ اقبال فاسفہ و حکمت مجرد
کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اتنا تو بہر حال تسلیم کیا جائے گا کہ اقبال محض
تفکر (Contemplation) اور محض تعقل (Reasoning) کو کوئی درجہ نہیں دیتے
یا زیادہ سے زیادہ تحصیل علم کی ایک ناقص یا فروتر صورت یا وسیلہ سمجھتے
ہیں ۔ مگر وہ تفکر و تعقل کی ضرورت سے صاف انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ
تعقل ایک حد تک ادراک علم کا ایک مسلم وسیلہ ہے اور یقینی علم ے
کی ایک درمیانی کڑی ہے۔ وہ ناقص اس لحاظ سے ہے کہ اس سے ایک
زیادہ یقینی ذریعہ (وجدان) بھی ہے—وہ غیر اطمینان بخش اس لئے ہے کہ
مشاہدہ و تجربہ کے بغیر وہ محض طول کلام اور خیالی بحث و تکرار ہے — اس
بو علی سینا اور رومی کا مقابلہ کرتے ہوئے وجدان سے خالی یا منقطع حکمت کو اسی لئے
غبار ناقہ میں گم ہو جانے سے تعبیر کیا ہے!

غرض اقبال حکمت و فلسفہ کے باب میں ایک طرف سائنسی فلسفیوں کے ہم
خیال ہیں جو فلسفے کے تصورات کو سائنس کے تجربات و انکشافات سے ہم
آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف عینی (Idealist) فلسفیوں کے ہم رائے
ہیں جو علم کے معاملے میں محض تعقل کو کافی نہیں سمجھتے اور ایک بر تر
سرچشمہٴ علم کی ضرورت کو ناگزیر خیال کرتے ہیں—یہی نقطہٴ نظر خالص سائنسی
طریق کار کے متعلق ہے۔ کیونکہ وہ سائنس کو بھی ناکافی خیال کرتے ہیں اسلئے
کہ، سائنس تجربی (empirical) سلسلہٴ عمل سے قدم آگے نہیں بڑھا سکتی—
اسکے لئے بھی تعقل اور ایمان (Faith) دونوں کی ضرورت ہے کہ کائنات
کا سارا نظام ایک معین آئین کے تابع ہے اور اسکے کچھ قوانین اور اسکا ایک
مقصد ہے، اسکے اسرار کی دریافت کے لئے جب تک کسی محکم یقین کے ساتھ
قدم آگے نہ بڑھایا جائے اس وقت تک دل میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا! یہیں
پہنچکر آئن سٹائن کو اپنے مذھبی احساس کا اقرار کرنا پڑا تھا اور یہ کہنا
پڑا کہ میں بھی ایک مذھبی آدمی ہوں—

یہ امر قابل غور ہے کہ اقبال کے نزدیک اس ''مجتمع سلسلہ علم،، کا

کلی نام دین ہے۔ اور یہ علم وہ علم ہے جو خدا، کائنات اور انسان کے مجموعی تشخص پر محیط ہے اور اسکو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اسوقت دنیا میں کوئی نظام تعلیم ایسا بھی ہے جس میں دین، سائنس اور حکمت کو ایک واحد مضمون کی حیثیت سے دیکھا گیا ہو—مگر آئن سٹائن کی فزکس نے ایک بار پھر یہ بتا دیا ہے کہ سائنس اور مذہب (یعنی خدا شناسی) کے درمیانی فاصلے اتنے نہیں جتنے کسی زمانے میں سمجھے جاتے تھے—اقبال کا بھی یہی تصور ہے اور اس نے اس حقیقت پر جتنا زور دیا ہے اس کا مقصود بھی یہی ہے کہ دین، عقل اور تجربے کو متحد کرنے سے ہی انسان صحیح حقیقتوں کا ادراک کر سکتا ہے—

یہ تو تھا وہ علم جو حال اور مستقبل کی تعمیر میں مدد دیتا ہے—مگر اقبال نے اس علم کو بھی بنیادی رتبہ دیا ہے جسکا تعلق انسان کے ماضی سے ہے—! سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اقبال کی نظر حال اور اس سے بھی زیادہ مستقبل پر ہے تو پھر ماضی سے اتنا گہرا اعتناء کیوں ؟ مگر فکر اقبال کا یہ رخ بالکل فطری اور آئین زندگی کے عین مطابق ہے۔ یہ تو ثابت ہو چکا کہ ارتقاء فطرت کا ایک مسلم اسلوب ہے اور تغیر و ارتقاء کے اس عمل سے انسان بھی مستثنیٰ نہیں—اور یہ بھی مسلم ہے کہ ارتقاء کے ہر عمل میں حیات کی سابقہ صورتیں بھی ضرور کار فرما رہتی ہیں—کیونکہ تسلسل زندگی کا لازمہ ہے اور یہ ماضی کے بغیر ممکن ہی نہیں، خواہ وہ ارتقاء ویسا ہو جیسا ڈارون نے ثابت کیا ہے یا اس طرح کا ہو جو ہربرٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیگذینڈر اور برگساں جیسے فلسفیوں کے تصور میں تھا، ان سب صورتوں میں تحفظ ما سبق (Conservation) کا اصول زندگی کی ترقی کا ایک لازمی خاصہ ہے۔ اس اصول کے تحت اقبال نے ماضی کے علم یعنی تاریخ و روایات کو اپنے تصورات میں خاص جگہ دی ہے اور ”دوش را پیوند با امروزکن،، کی سفارش کرکے زندگی کے تسلسل کو ایک زندہ حقیقت ثابت کیا ہے—!

تاریخ سے اقبال کی دلچسپی ان مخصوص حالات کی وجہ سے بھی ہے جو ان کے قریبی ماحول کو متاثر کر رہے تھے۔ جسطرح ایک زمانے میں جرمن اور فرانسیسی فلسفی خصوصاً والٹیر، فشتے اور کانٹ نظم حیات کی خاطر تاریخ میں دلچسپی لینے پر مجبور ہوگئے تھے— اسی طرح اقبال نے بھی اپنی ملت کی تنظیم کے لئے تاریخی احساس کو ناگزیر خیال کیا ہے۔ مگر اس سے مقصود نہ تو یہ ہے کہ ماضی ہی کو سب کچھ سمجھکر حال و مستقبل سے آنکھیں بند کر لی جائیں اور نہ یہ کہ اپنی ملت کی تاریخ سے دلچسپی محدود نظری کی ہم معنی اصطلاح بن

جائے ملت ان کے نزدیک پرکار کا وہ مرکزی نقطہ ہے جسکا وسیع تر دائرہ بنی نوع انسان ہے۔

اقبال کے تصورات تعلیم میں سب سے زیادہ دلچسپ اور حیران کن سوال یہ ہے کہ ان کی نظر میں علم و فن کا کیا مقام ہے؟ یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ادب و فن بھی ایک عملی و افادی چیز ہے۔ اور اس لحاظ سے اسکی حیثیت سائنسی علوم کے قریب قریب ہے۔ اقبال کے تصور فن کا یہ پہلو خاصا پریشان کن ہے۔ اس میں جمالیات اور زندگی کی لطافتوں کا میدان خاصا تنگ اور محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال کی نظر میں فن کا معیار حسن نہیں بلکہ حیات ہے — اور اگر حسن ہے بھی تو کچھ اس طرح کا کہ اس میں قاہری ہی کو بالا دستی حاصل ہے۔ جو حیات کا ایک جارحانہ روپ ہے۔ یہ کچھ ایسا حسن ہے — جو جلال و جمال کا مرکب ہے۔ قاہری اور دلبری کا یہ اجتماع بھی عجب شے ہے۔ جلال کے پیکر میں جمال کی جلوہ گری اور شکوہ کے لباس میں حسن کی شان۔[۱] بڑے بڑے اختلافی سوال پیدا ہوتے ہیں۔ اور حسن کے وجود لطیف سے انکار متعلق تشکیک و اعتراضات کا ایک طویل سلسلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ مگر نزاعات میں الجھے بغیر اقبال کی اپنی رائے کو پیش کر دینا ہی مناسب وہ یہی ہے کہ حسن کا صحیح معیار حیات اور اسکی قوت ہے اور چونکہ فن ادراک حسن اور تخلیق حسن کا اسلئے صحیح فن وہی ہے جو قوت اور حیات کی ترجمانی کرے اور آرزوئے حیات میں اضافہ کرے۔ جو فن یا ادب اس معیار پر پورا نہیں اترتا وہ فن نہیں بلکہ فقط ضعف فن ہے۔

ادب اور فن کی اس حد بندی کے بعد اقبال کے لئے یہ مشکل نہیں رہا کہ وہ ادب و فن کے صرف اس حصے کی سفارش کریں جو حیات افزا ہو اور تقویت حیات کا باعث ہو۔ اس نقطہ نظر سے اقبال کی فہرست ادبیات میں شاعری تو لازماً شامل ہو جاتی ہے۔ مگر موسیقی اور مصوری دونوں کا مقام اگر مخدوش نہیں تو کم از کم مشکوک ضرور ہو جاتا ہے۔ اقبال نے طاؤس و رباب کو علامت انحطاط یا پیش خیمہ زوال قرار دیکر موسیقی کے رتبے کو خاصا مشکوک بنا دیا ہے۔ اور تصویر کے بے جان پیکروں کو حقیقت کی بے روح نقالی یا مسخ حقیقت کہکر ان فنون کی حیثیت خاصی نازک کردی ہے۔ یوں 'تندرو' موسیقی اور حیات افزا مصوری کی انہوں نے بھی مدح کی ہے۔ مگر موسیقی و مصوری کی یہ افادی قطع و برید بڑی سخت سی بات ہے۔! اقبال کے اس تصور سے اختلاف کرنا ممکن ہے، مگر ان کے مجموعی نظام فکر کی روشنی میں اسکے بغیر کوئی اور مقام ان فنون کو دیا جا ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ ان کی نظر میں ایسے فنون کا فروغ یا تو زمانہ

انحطاط کا رھین منت ھوتا ہے یا منجملہ اسباب انحطاط ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سہل انگاری اور کم کوشی، آرام پسندی اور تعیش ان فنون کے ساتھ کسی نہ کسی مرحلے پر ضرور وابستہ ھو جاتے ھیں ! تعجب ہے کہ اقبال نے یہی سلوک ڈرامے کے ساتھ کیا ہے — اور اسکے تعلیاتی فوائد کو محض یہ کہکر نظر انداز کر دیا ہے کہ یہ بھی حقیقت کی نقالی ہے۔ اور خودی نقالی اور تمثیل پر بہر حال مقدم ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اسلامی تہذیب کے ثقہ مزاج کا پر تو ھو جسکے رنگ کو افلاطون کے اثرات نے اور گہرا کر دیا تھا۔ معلوم ہے کہ افلاطون نے ڈرامہ کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا—اگرچہ اقبال افلاطون کے مداحوں میں سے نہیں مگر مسلمانوں پر اس کا اثر مسلم ہے—اقبال کا ڈرامے کے متعلق تشکک شاید اسی اسلامی وجہ سے ہے—بہر حال مدرسہ' اقبال میں ڈرامے کا کوئی خاص مقام نہیں

اب آئیے اقبال کے محبوب مضمون شاعری پر نظر ڈالیں ۔ اقبال نے شاعری کی اھمیت کا بار بار اعلان کیا ہے اور اپنے عمل سے بھی اسکو اپنایا ہے ۔ مگر یہ اسلئے کہ اچھی شاعری حیات بخش ہے ۔ یہاں یہ سوال پیدا ھوتا ہے کہ تسخیر کے نقطہ نظر سے اقبال نے مصوری کو کیوں اتنا بیکار خیال کیا، اتنا تو مانا جا سکتا ہے کہ مصوری میں مکان محدود ھوتا ہے اور زمان کی رفتار کے معاملے میں بھی مصوری ایک نا تمام وسیلہ ہے مگر خود قدرت کے کارخانے میں اس طرح کی محدودیت موجود ہے ۔ مثلاً کہسار لاکھوں برس سے ایک مکان محدود میں ساکن و صامت کھڑے ھیں اس کے باوجود ان کی عظمت بھی ہے اور افادیت بھی! اسی طرح موسیقی میں سوز حیات اور تقویت حیات کے سامان موجود ھیں۔ جنکی ممکنات سے یکسر انکار ناقابل فہم ہے! موسیقی اور مصوری کے مابین اقبال کی ترجیح موسیقی کے لئے ہے کیونکہ مصوری کے مقابلے میں موسیقی میں حرکت کا عنصر پایا جاتا ہے اور حرکت حیات کی علامت ہے—

اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ اقبال مصورانہ پیکر کی تخلیق کے سراسر انکاری بھی نہیں ۔ مگر وہ پیکروں کی تخلیق میں نرمی و نازکی کے عنصر سے ناخوش ھیں ۔ ان کا تصور یہ ہے کہ اگر تخلیق کا عمل ' فن تعمیر آزاد مردان، کی صورت اختیار کرے تو اسکی تکمیلی صورت مسجد قرطبہ کا دوام حاصل کر سکتی ہے ۔ اور ھاں اقبال کو تاج محل کے جمال سے بھی مسرت حاصل ھو سکتی ہے بشرطیکہ اسکی تخلیق کسی شوق بیتاب کا نتیجہ ھو!

گزشتہ بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال کی نظر میں سب سے زیادہ اھمیت علم دین کو ہے کیونکہ اس میں خدا شناسی کے سب ذرائع (یعنی مذھب)، تفکر

ـعقل اور مشاہدہ و تجربہ کے سب فنون یعنی حکمت—جسمیں فلسفہ اور سائنس
ـنون شریک ہیں—یکساں طور پر آجاتے ہیں—اقبال کے نزدیک سب علوم کا
ـلاصہ بھی ہے اسکے بعد تاریخ، پھر ادب خصوصاً شاعری اسکے بعد دوسرے فنون—

اقبال کے تعلیمی تصورات کا یہ مختصر جائزہ ہے مگر تعلیم کے متعلق اقبال
ـ تنقیدی خیالات کا حوالہ دئے بغیر یہ جائزہ شاید مکمل نہیں ہو سکتا— اقبال
ـنے اپنی نظم و نثر میں ہندو پاکستان میں رائج نظام تعلیم اور مسلمانوں کے گزشتہ
ـظام تعلیم دونوں پر تنقید کی ہے ۔ اس سارے مواد پر مجموعی نظر ڈال کر چند اہم
ـائج مرتب کئے جا سکتے ہیں—

اقبال کی نظر میں مروجہ انگریزی طرز کے نظام تعلیم کا بڑا عیب یہ ہے کہ
ـہ ضرورت سے زیادہ تعقل زدہ ہے مگر اس سے بھی زیادہ عیب اسکا یہ ہے کہ
ـہ عملی تجربے سے محروم ہے اور یہ محض چند نظریات کی تکرار ہے جو
ـستجو اور تجربے کی پیداوار نہیں بلکہ دوسری اقوام سے بلا تنقید لےلئے گئے
ـن اقوام سے، جن کے افکار کا تعلق زیادہ تر ان کی اپنی فکری اور روحانی جد و جہد
ـے اور ان کو یہاں کے مقامی حالات پر منطبق نہیں کیا جا سکتا—

مثال کے طور پر اس ایک ہی خیال میں کہ علم وہ ہے جو عمل اور تجربے
ـے عین الیقین کے رتبے تک پہنچا ہو اور نافع بھی ہو، یورپ نے اپنی جستجو
ـں صدیاں صرف کردیں حالانکہ یہ عقدہ مسلمانوں کے فکر کی اولین منزل ہی میں
ـل ہو چکا تھا۔ قرآن مجید نے 'علیم'، 'حکیم'، کی الگ الگ اصطلاحوں سے کہ علم و
ـکمت کی الگ الگ اصطلاحیں حکمت میں عمل کی شمولیت کو ضروری قرار دے
ـی ہیں علم میں تجربیت (Empiricism) کی اہمیت کا فیصلہ کردیا تھا ۔ اسی
ـرح آنحضرت صلعم کی اس دعا سے کہ ''اللہم انی اعوذ بک من العلم لا ینفع''
ـلم کی نافعیت ثابت ہو جاتی ہے مگر آج ہمیں مغربی فکر کی اس تمام نزاع کے
ـسباب یوں رٹائے جاتے ہیں گویا یہ بھی ہمارے لئے کوئی نئی شے ہے—

انگریزی نظام تعلیم یا تصورات علمی پر اقبال کی تنقید اسلئے بھی زیادہ تلخ
ـے کہ اسکے زیر اثر ہمارے طلبہ کی انا یا خودی کا عنصر بالکل معدوم ہو جاتا
ـے ۔ اس تعلیم کا لازمی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انسانی ترقی اور انسانی علوم کی ترقی
ـیں جو حصہ مشرق یا مسلمانوں نے لے لیا تھا اس سے ہمارا فارغ التحصیل تعلیم
ـافتہ انسان نہ صرف غافل بلکہ منکر محض ہے اور آئندہ کے لئے اسکے احیاء
ـے مایوس بھی ہے۔ غرض اس تعلیم سے خام تعقل پیدا ہوتا ہے اور اس میں عمل و
ـربہ کا فقدان ہے ۔ اور یہ خوری سے بیگانگی کے باعث ہے—اسی لئے ہمارے ملک

میں خواندگی کے ماسوا تعلیمی قسم کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا اور اقبال کی خداوندانِ مکتب سے یہی شکایت ہے!

تعلیم کی پرانی نہج کے متعلق اقبال کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں دین کی صحیح روح کے برعکس مشاہدۂ کائنات اور تسخیر کائنات سے تعلق رکھنے والے علوم کئی صدیوں سے خارج از تعلیم ہیں - اور ستم یہ کہ دین اور سائنس کو دو الگ الگ سلسلہ ہائے علم و عمل خیال کر لیا گیا ہے—پرانے درس میں تعقل کا گزر اگر ہے تو صرف منطقی تعقل کی حد تک یعنی اس سے تعقل مع التجربہ بالکل خارج ہے!

اب آخر میں مختصراً اقبال کا مجموعی تصور تعلیم: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کے تصور میں تعلیم کا اصل مقصد، تسخیر حیات کی استعداد کو تقویت دینا ہے اور حیات چونکہ ایک کل ہے جسکے مختلف اجزاء کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا اس لئے اسکا تصور امتزاجی (Synthetic) ہونا چاہئے یعنی اس میں روح اور بدن کا جھگڑا نہیں اٹھانا چاہئے - اسی طرح اس میں خدا، کائنات اور انسان کو ایک کلی نظام کی حیثیت سے دیکھنا ضروری ہے - پھر چونکہ تعلیم کا موضوع نفس انسانی ہے اس لئے انسانی قویٰ کو تن اور من کے انداز سے نہیں سوچا جانا چاہئے کیونکہ تن اور من کوئی الگ حقیقتیں نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے مختلف رشتے اور سلسلے ہیں اس لئے تعلیم ایسی ہو جو تن اور من دونوں پر نظر رکھے—اسی طرح مادہ اور روح کی تفریق بھی اقبال کے نزدیک غلط ہے—کیونکہ ان کے نزدیک روح مادے ہی کی ایک نورانی حقیقت ہے اور مادے کے بغیر روح کا تصور یا تعقل ممکن ہی نہیں—اس لئے محض مادی یا محض روحانی اساسِ تعلیم ناقص اور غلط ہے—اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت نفس انسانی کو تسخیر کائنات کے لئے تیار کرنا ہے اور اس غرض کے لئے ایسے افراد فائق پیدا کرنا ہے جو صالح سے صالح تر معاشرہ کی تخلیق کر سکیں - اسکے لئے تقویت خودی کی ضرورت بنیادی ہے—مگر یہ خودی وہ ہے جو انفرادیت (Individuality) کی یکتائیت (Uniqueness) سے لیکر ساری خدائی کی آفاقیت (Universality) تک پھیلی ہوئی ہے - یہ مقامیت اور خصوصیت کو آفاقیت اور عمومیت سے ہمکنار کر سکتی ہے!

اتفاق سے اسوقت ہماری ملت ایک تجربے کی حالت میں ہے اور منجملہ دیگر تجربات کے، وہ تعلیم میں بھی تجربے کی آرزو رکھتی ہے—اسلئے مناسب یہ ہوگا کہ وہ نئے تعلیمی نظام کی تشکیل میں اس حکیم فرزانہ کے تصورات سے استفادہ کرے جس نے مغربی طریق کار کے حسن و قبح سے ہمیں آگاہ کیا اور دین، زندگی، اور تعلیم کے ان رشتوں کی وضاحت کی جو یورپ کے یکطرفہ تعقل کی

لت البتہ بتا گئے تھے ۔ اور گو کہ ہم خود بھی ان تجربوں کی عملی منزل کے
ب نہیں پہنچے مگر ہمارے لئے ان تجربوں سے گزرنا مشکل بھی تو نہیں کیونکہ
ا مزاج اور ہمارے دین کا مزاج اصلاً امتزاجی اور عملی ہے ۔ یہ صحیح ہے
ہ مرور زمانہ سے ہم میں بھی ذوقی و ذہنی کجروی پیدا ہو گئی ہے ۔
یک رہا ہن کے کئی ثبوت ہیں ۔ مثلاً ایک طرف یہ غلط خیال کہ دین
رت ہے صرف داخلی زندگی سے—اور علم کا مقصود اس داخلی زندگی کو
ارنا ہے ۔ اس کا تعلق صرف تصفیہ قلب سے ہے اور اس میں تعقل، عمل اور
اہدہ کوئی شے نہیں، اور دوسری طرف یہ کہ بعض لوگوں کے نزدیک فلسفیانہ
ل ہی زندگی کی مشکلات کا حل ہے، کچھ ایسے لوگ بھی ہم میں ہیں جو
ل اور وجدان دونوں کے منکر ہیں اور تمام مسائل کا حل سائنسی عمل و تجربہ
منحصر سمجھتے ہیں ۔ یہ یقیناً ذہنی کجروی ہے جو ہمارے اصلی ذوق و مزاج
مطابقت نہیں رکھتی ۔ ہمارا اصل مزاج داخلی اور خارجی زندگی کو ایک سمجھتا
۔ اور یہ امر لایق اطمینان ہے کہ خود سائنسی فکر اپنے سب سے آخری دور
زندگی کی داخلیت کا اعتراف کرنے لگی ہے ! بنا بریں ملت کو اپنے نئے تعلیمی
ے کی بنیاد کسی ایسی اساس پر رکھنی پڑیگی جو اسکے اصلی مزاج کے مطابق
—اور خوش قسمتی سے اقبال کے افکار نے اس اساس کی ضروریات و اصولیات کو
ھی طرح واضح کر دیا ہے—

کلام اقبال میں کردار نگاری

ماہرالقادری

اقبال کے کلام، پیغام اور شخصیت پر اتنا لکھا گیا ہے کہ شاید ہی دنیا کے کسی شاعر پر اتنی کم مدت میں کمیت ہی نہیں، کیفیت کے اعتبار سے بھی اسقدر لکھا گیا ہو، کتابوں پر کتابیں ہیں کہ اقبال پر آتی چلی جا رہی ہیں، مگر نہ پڑھنے والے سیر ہوتے ہیں اور نہ لکھنے والے اکتاتے ہیں ! ''اقبالیات،، کی تکرار بھی لطف سے خالی نہیں ہے کہ اس اعادہ و تکرار سے ذوق و وجدان پریشان اور متوحش ہونے کے بجائے، لذت اندوز ہوتے ہیں ، اس تکرار میں اس قدر تازگی ہے ـــــ کہ :ـ

سو بار بھی ہم کہہ کے مکرر نہیں کہتے

جس طرح ساحل پر بیٹھکر کوئی بڑے سے بڑا نظر باز بھی دریا کی موجوں کو نہیں گن سکتا، یہی حال اقبال کے کلام کی خوبیوں کا ہے، فکر و تفلسف سے لیکر اظہار و بیان تک اور معانی سے لیکر الفاظ تک حسن و خوبی کے جواہر ہیں کہ معدن سے نکلتے چلے آرہے ہیں ـــــ اقبال کے کلام میں جہاں دوسری گونا گوں خصوصیات اور محاسن پائے جاتے ہیں، وہاں ایک قابل ذکر خصوصیت ''کردار نگاری،، ہے ـ

کردار نگاری کا نام لیتے ہی لوگوں کا ذہن عام طر پر ناولوں اور افسانوں کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ یہ شاعری کی نہیں ناول و افسانہ کی خصوصیت ہے، یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے، مگر اس موضوع پر بحث و گفتگو میں یہ حقیقت بھی تو نگاہوں سے اوجھل نہ رہنی چاہئے کہ منظوم ڈراموں اور مثنویوں میں بھی کردار نگاری ملتی ہے، اور ناولوں، ڈراموں اور افسانوں کی طرح شروع سے آخر تک کردار ساتھ ساتھ چلتے ہیں، مگر ان کرداروں کے جہاں تک برتنے کا تعلق ہے، نثری ڈراموں اور افسانوں کے کرداروں سے نظم کے کردار اپنی ٹھیک ٹھک کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں ـ

ناول اور افسانہ کے کردار حقیقی شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں ''افسانہ،، کا لفظ ہی حقیقت سے اپنی دوری کا اعلان کرتا ہے، جہاں کہیں کرداروں میں

ہیت، اصلیت اور واقعیت ہوتی ہی ہے۔۔۔تو افسانہ نگار اور ناول نویس اپنے پلاٹ
کو مربوط رکھنے اور افسانہ و ناول کو زیادہ سے زیادہ دلچسپ بنانے کے لئے اس
کی خاطر خواہ تصرف کرکے تخیل و بیان کا ایک طلسم کھڑا کر دیتے ہیں، مگر
اقبال کے یہاں نہ صرف یہ کہ افسانوں اور ناولوں سے بلکہ بزمیہ اور رزمیہ
مثنویوں سے بھی کردار نگاری مختلف ملتی ہے وہاں تفصیل ہے، یہاں ایجاز ہے، وہاں
پھیلاؤ ہے، یہاں سمٹاؤ ہے، وہاں ایک قطرے کو، وسعت دیکر دریا بنایا جاتا ہے
اور یہاں دریا کو ایک کوزے میں نہیں بلکہ ایک قطرے میں بند کیا جاتا ہے
اور پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اقبال کے کلام میں کردارنگاری حقیقت کی
ترجمان ہوتی ہے، اقبال کو جس کسی نے بھی سب سے پہلے ’’ترجمان حقیقت،،
کہا اس نے بڑی حقیقت شناسی اور خوش ذوقی کا ثبوت دیا۔

ایشیائی شاعری میں قصیدہ شاعری کی مقبول و پسندیدہ بلکہ یوں کہنا
چاہئے معرکہ آراء صنف ہے، قصائد میں سب سے زیادہ موثر، پر لطف اور کام کی چیز
’’تشبیب،، ہوتی ہے، شاعر کے تخیل اور قوت بیان کے جوہر تشبیب ھی میں کھلتے
ہیں، ’’گریز،، کے بعد تو قصائد میں آورد کا رنگ آ جاتا ہے، پھر یہ ’’آورد،، بھی
مبالغہ آمیزی کی اسحد تک پہونچ گئی ہے کہ وجدان اسکے غیر واقعی ہونے
پر تلملا کر رہ جاتا ہے۔ ظہیر فاریابی نے قزل ارسلاں کی مدح میں یہاں تک کہہ دیا۔

نہ کرسی فلک نہد اندیشہ زیر پائے

تا بوسہ بر رکاب قزل ارسلاں دھد

کوئی شک نہیں یہ شعر بہت پر شکوہ ہے مگر یہ شکوہ واقعیت اور فطرت کے
کسقدر خلاف ہے۔

قصائد میں ’’کردار نگاری،، کی جھلک کہیں کہیں ملتی ہے، عام طور پر
مدح و منقبت کی مبالغہ آمیزی سے اس بزم کو سجایا جاتا ہے، شجاعت، سخاوت،
دریادلی، رعایا پروری، عدل و انصاف اور علم دوستی یہی اوصاف ہیں جو قصائد
میں پیش کئے گئے ہیں، اور ان قصائد کو پڑھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمام
امراء و سلاطین ایک ھی قسم کے کردار رکھتے ہیں۔

بادشاہوں اور امیروں کی مدح و توصیف کے بعد ان کو دعائیں بھی دی جاتی
ہیں، غالب نے سراج الدین بہادر شاہ ظفر کے لئے دعا کی اور اس مضمون کو
مبالغہ کی اسحد تک پہنچا دیا کہ اسکے آگے تخیل کی پرواز کے لئے گنجائش
ہی نہیں رہتی۔ فرماتے ہیں:۔

تا خدا باشد، بہادر شاہ باد

صنف قصیدہ میں کوئی شک نہیں کہ مصنوعی کردار نگاری ملتی ہے۔ مگر اس صنف نے زبان و ادب کو بہت کچھ دیا ہے، ابو تمام نے معتصم باللہ کے دربار میں جو قصیدہ پڑھا تھا، اسکے اس شعر کا زور بیان، تخئیل کی پرواز اور الفاظ کی سحرکاری دیکھئے:

السیف اصدق انباء من الکتب — تلوار کتابوں سے زیادہ سچ بولتی ہے

فی حدہ الحد بین الجد واللعب — اسکی باڑھ سنجیدگی اور ٹھٹول کے مابین حد فاصل ہے

جاھلیت کے عرب شعراء کی یہ خصوصیت انہیں عجمی شعراء سے ممتاز کرتی ہے کہ وہ بادشاھوں اور امیروں کی مدح نہیں کرتے تھے، عرب شعراء میں غالباً سب سے پہلے نابغہ ذبیانی نے اس عار کو گوارا کیا، شعرائے جاھلیت خود اپنی اور اپنے خاندان اور اسلاف کی مدح و توصیف میں شعر کہتے تھے، یعنی وہ خود اپنے قصیدہ خواں اور منقبت نگار تھے، عمرو بن کلثوم کے قصیدہ کا ایک شعر سنئے:—

اذا بلغ الفطام لنا صبی
تخرلہ الجبابر سا جدینا

ھمارے قبیلے کا بچہ جب دودھ چھوڑتا ہے——تو بڑے بڑے صاحبان حیرت و جلال اسکے آگے سجدے میں گر پڑتے ھیں

یہی وہ مشہور قصیدہ ہے جو سونے کے پانی سے لکھ کر حرم کعبہ کے دروازہ پر آویزاں کیا گیا تھا اور اسکو اسی بنا پر ”معلقہ“ کہا جاتا ہے۔جاھلیت عرب کے ان قصائد میں قبیلوں اور خاندانوں کی سادہ اور فطری کردار نگاری بھی ملتی ہے مگر اس سادگی کو مبالغہ آرائی کچھ سے کچھ بنا دیتی ہے۔ خاص طور سے اس وقت جبکہ شاعر دوسرے قبیلہ اور خاندان کے مقابلہ میں اپنے قبیلہ کی برتری کا اظہار کر رھا ھو—

جاھلیت کے عرب شعراء جب وصل و اختلاط کے مضامین نظم کرتے ھیں تو متانت و سنجیدگی اور تہذیب و غیرت کی تمام حدوں کو پھلانگ جاتےھیں، یوں سمجھئے کہ عرب کا جاھلی ادب اپنے زمانہ کا ”ترقی پسند ادب“ ہے۔ یہ وہ کردار نگاری ہے، جس سے غیرت و حیا پناہ مانگتی ہے—

شاعری کی شوخی اور رنگینی کے ہم منکر نہیں ھیں، وصل و اختلاط کی جھلکیاں بھی شعر میں آتی ھیں مگر یہ بڑا ھی نازک مقام ھوتا ہے یہاں شاعر کو

تلوار کی باڑھ پر چلنا پڑتا ہے جسکے دونوں طرف نازک آبگینے چنے ہوئے ہیں، ذرا سی بے احتیاطی سے یہ آبگینے چور ہو جاتے ہیں، جن ہوس پرست شاعروں نے وصل و اختلاط کے عمل (Process) کو شاعری میں نظم کر دیا انہوں نے تہذیب و انسانیت اور خود شعر و ادب کیساتھ مذاق بلکہ ظلم کیا، شاعر کتنا ہی رنگین اور آوارہ مزاج کیوں نہ ہو، وہ بہر حال انسان ہوتا ہے جانور نہیں ہوتا، اور انسانیت و حیوانیت میں سب سے نمایاں فرق ''امتیاز حدود،، کا ہے اقبال کے کلام میں (Romance) کی شوخی و رنگینی کیساتھ تہذیب و شرافت کا امتزاج دیکھنے کے قابل ہے—

بخلوتش چو رسیدی نظر باو مکشا
کہ آن دمے ست کہ کار از نظارہ می گزرد

اور

دختر کے برهمنی، لالہ رخی سمن بری
چہرہ بروئے او کشا، باز بخویشتن نگر

طبیعت کا تقاضا ہے کہ اس بحث کو دراز تر کیا جائے مگر طبیعت کے اس تقاضے کو اگر پورا کیا گیا تو ہم اصل موضوع سے دور چلے جائیں گے——ہاں! تو ذکر تھا شعر و سخن میں ''کردار نگاری،، کا! سعدی کے نظم کا ایک مصرعہ ہے—

چہ خوش گفت فردوسی پاک زاد

اس میں فردوسی کی تعریف تو بیشک کی گئی ہے مگر ''پاک زاد،، سے فردوسی کے کردار کی عکاسی اور ترجمانی نہیں ہوتی، ''پاک زاد،، ایک ایسی صفت ہے، یا مدح و توصیف ہے جسے ہر شخص سے منسوب کیا جا سکتا ہے، اس شعر میں خود شاعری کی عظمت، شرافت نفس اور بے تعصبی کی جھلک ضرور ملتی ہے کہ اس نے مذہبی معتقدات کے اختلاف کے باجود فردوسی کو ''پاک زاد،، کہا—

کسی شخص کے کردار کا تجزیہ پوری تفصیل اور شرح و بسط کے ساتھ نثر اور نظم میں کیا جاسکتا ہے اور کیا ہی جاتا ہے مگر شاعری کا کمال اس میں ہے کہ کم سے کم لفظوں میں کردار بیان کیا جائے، لیکن یہ ''کم سے کم لفظ،، اگر مبہم اور گنجلک ہوکر رہ جائیں اور کردار کی تصویر دھندلی پڑ جائے، تو یہ شاعری کا نقص ہے—

اقبال کا شاعرانہ کمال اور کردار نگاری کا اعجاز یہ ہے کہ اس نے ایک ایک شعر اور ایک ایک مصرعہ میں کردار کا جوہر اور شخصیت کا ست نکالکر رکھ

دیا ہے، شاعری میں یہ کمال و اعجاز اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جبکہ شاعر نفسیات کا ماہر ہو، ساتھ ہی کرداروں کی تہہ میں اتر کر اسکا پتہ لگایا ہو کہ فلاں کردار کا مرکزی نقطہ، مزاج غالب اور وہ ممتاز وصف کیا ہے جو پورے کردار پر چھایا ہوا ہے اور پوری شخصیت کو گھیرے ہوئے ہے ۔ پھر اس کردار شناسی کے بعد شاعر کو جو گوھر مقصود ھاتھ آیا ہے اسکو پرونے کا سلیقہ بھی اسے آنا چاھئے، اگر کردار اور نفسیات کا یہ مشاھدہ اور مطالعہ موزوں الفاظ کے قالب میں نہ ڈھل سکے، تو شاعری اپنے حسن اور تاثیر کو کھو دیتی ہے! عروس جمیل، لباس حریر اور جامہ موزوں ھی میں بھلی لگتی ہے!

اقبال کی شاعری میں خیال و اظہار کے درمیان جو معجزانہ ھم آھنگی نظر آتی ہے، اسی نے تو سب کے دل موہ لئے ھیں، فلسفہ کی کیسی کیسی سخت چٹانیں ھیں، جنکو اقبال نے تراش کر نازک و خوش رنگ پھول پتیاں بنائی ھیں اور تیشہ سے میناکاری کا کام لیا ہے—

اقبال کی کردار نگاری کی چند مثالیں :

اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آگیا
جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو ذات رسالت مآب سے جو والہانہ محبت تھی، وھی انکے کردار و سیرت کا خلاصہ اور مرکزی نقطہ ہے! سب سے پہلے اقبال نے صدیق اکبر کو ''رفیق نبوت،، کہا کہ حضور کی جوانی سے لیکر دم وصال تک صدیق کی رفاقت ثابت ہے، حرم کعبہ ھو، غار ثور ھو، ھجرت ھو، فتح مکہ ھو، بدر ھو، حدیبیہ ھو، ھر مقام پر وہ نبی کے رفیق رہے، یہاں تک کہ قبر میں بھی حضور کے رفیق ھیں، صدیق کی اسی رفاقت نے اردو زبان و ادب کو ''یار غار،، کی اصطلاح دی کہ، جس شخص کا کسی شخص سے حد درجہ کا دوستانہ، یارانہ اور اخلاص و محبت ھوتا ہے، اسے ''یار غار،، کہا جاتا ہے:

عشق و محبت کی اولین شرط یہ ہے کہ محب اپنے محبوب کے چشم و ابرو کے اشاروں پر چلتا ھو، دوست کا رضا جو ھو، اس کی ھر بات اور ھر قول کی تصدیق کرتا ھو، اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کو دین و ایمان سمجھتا ھو، صدیق اکبر کے عشق و محبت کو جب اس کسوٹی پر جانچتے ھیں تو وہ کھرا ثابت ھوتا ہے!

مصر کے ادیب اور مایہ ناز سیرت نگار محمود العقاد نے بڑی دل نشیں بات کہی کہ ابوبکر کے سامنے پہلے محمدؐ کی شخصیت تھی پھر نبوت تھی اور عمر بن الخطاب

کے سامنے پہلے نبوت تھی، پھر محمدص کی شخصیت تھی، حضور کی ذات گرامی سے اس بے پناہ محبت اور والہانہ عقیدت کا یہ اثر تھا کہ بالغ مردوں میں نبوت کی سب سے پہلے تصدیق حضرت ابوبکر ھی نے کی! عشق و محبت میں چاھنے والے کی مرضی محبوب کی مرضی میں فنا ہو جاتی ہے، صدیق اکبر کی پوری زندگی اسی بے چون و چرا اطاعت کی شہادت دیتی ہے، اعتماد و تصدیق اور یقین و اطمینان کا یہ کمال دیکھئے کہ ابو جہل کی زبان سے حضور کے بیان کئے ہوئے واقعہ معراج کو سنکر صدیق اکبر اسکی تصدیق کرتے ہیں، اور انکی عقل اس حیرت انگیز واقعہ کو درست و صحیح ماننے میں ایک لمحہ کے لئے بھی تامل نہیں کرتی، اس تشریح و وضاحت کے بعد ایک بار پھر اس شعر کو پڑھئے—

اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آگیا
جس سے بنائے عشق ومحبت ہے استوار

حضرت ابوبکر کی ذات و شخصیت اور سیرت و کردار سے "بنائے عشق و محبت کا استوار" ہونا اگرچہ کمال عشق و محبت ہے، مگر اس میں مبالغہ نہیں ہے، عشق رسول کا دعوی کرنے والوں کو ہر آن اپنے نفس اور اعمال کا جائزہ لیتے رہنا چاھئے کہ "صدیقیت" سے مشابہت میں کہاں کہاں کمی پائی جاتی ہے—

پوچھا حضور سرور عالم نے اے عمرؓ!
اے وہ کہ جوش حق سے ترے دل کو ہے قرار

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے مقدس کردار کو جو گوناگوں صفات کا مجموعہ ہے ایک مصرعہ میں بیان کر دینا خود اپنی جگہ—

شاعری جز و یست از پیغمبری

کا نمونہ بلکہ شاھکار ہے: اقبال کی شاعری سکون و قرار کی نفی کرتی ہے، اقبال تو حرکت و اضطراب کا داعی ہے، یہاں تک کہ سارا جہان وصل محبوب کی تمنا کرتا ہے— مگر اقبال محبوب کا وصال بھی نہیں چاھتا، کیوں؟ اس لئے کہ—

عشق بمیرد ز وصل

زندگی نام ہے تڑپنے اور بے چین رھنے کا، قرب و وصل کے بعد تشنگی جاتی رھی اور تڑپ مٹ گئی تو عشق و محبت کا یہ بہت بڑا المیہ (ٹریجڈی) ہے، اقبال نے اس مصرعہ میں—

اے وہ کہ جوش حق سے ترے دل کو ہے قرار

اس چیز کو پیش کیا ہے کہ جسکے دل کو جوش حق سے قرار آئےگا، خود اسکا جوش حق کے سبب بیقراری کا کیا عالم ہوگا! — تو اقبال نے اس مصرعہ میں فاروق اعظم کے کمال اضطراب کو مصور کیا ہے—

یہی "جوش حق" ہے جسکے ارد گرد عمر فاروق کی پوری زندگی اور تمام کردار گردش کرتا ہے، ایمان لانے کے بعد وہ حرم کعبہ میں آکر کھلے خزانے نماز پڑھتے ہیں، بلکہ مکہ سے مدینہ کو ہجرت کرتے ہیں تو اعلان کرکے ناقہ پر سوار ہوتے ہیں، غزوہ بدر کے بعد جب قیدیوں کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو یہی جوش حق ہے جو زبان حال سے یوں بولتا ہے کہ:—

"ہم میں سے ہر شخص اپنے اپنے عزیز کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے"

غزوہ بدر میں کفار قریش کی شکست فاش کے بعد جب عمیر زہر میں تلوار بجھا کر رسول اللہ صلی الہ علیہ وسلم کو خاک بدہن گستاخ قتل کرنے کے لئے مدینہ آتے ہیں، تو یہی جوش حق کا پیکر عمرؓ اس شخص (عمیر) کا دونوں ہاتوں سے گلا دبائے ہوئے، اسے لیکر حضور کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے—

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور بات چیت کرتے اور ہاتھوں کو جنبش دیتے ہوئے، کسی کافر سے گستاخی یا سوء ادبی سرزد ہوتی ہے، تو عمر فاروق کا یہی جوش حق ہے، جو انکے ہاتھ میں تلوار کو گھما دیتا ہے۔ صلح حدیبیہ میں عمر فاروق نےجس جوش کا اظہار کیا وہ کوئی نسب و خاندان کی عصبیت کا جوش نہیں تھا، بلکہ حق کا جوش تھا، وہ اپنی ظاہر بین نگاہ سے یہی دیکھ رہے تھے کہ صلح کی شرطوں سے باطل کے مقابلہ میں حق دب رہا ہے، ان کی رائے صحیح نہ تھی کہ یہی صلح "فتح مبین" ثابت ہوئی، مگر ان کی نیت بخیر تھی! حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا یہ جوش حق ہی تھا کہ فوجی نقطہ نگاہ سے عین نازک موقع پر حضرت خالد ابن ولید رضی اللہ عنہ کو عساکر اسلامی کی سپہ سالاری سے برطرف کر دیتے ہیں، اور یہ کارنامہ وہی صاحب عزیمت شخص انجام دے سکتا ہے، جسے اپنے جوش حق پر اعتماد ہو کہ کوئی سنگین واقعہ ظہور میں آگیا تو اس سے پوری طرح نمٹ لونگا، ساتھ ہی وہ اپنی فوج کے سپہ سالار کا پوری طرح مزاج شناس ہو، کہ ادھر سے اطاعت ہی کا معاملہ کیا جائیگا، عمر فاروق کا یہی جوش حق تھا، جسکی دھاک چاروں طرف بیٹھی ہوئی تھی اور اسلامی حکومت کے عمال اور حکام عمر رضؓ کے احتساب سے ڈرتے تھے—

عرب میں مشہور تھا کہ مرحب پہلوان اپنی جگہ سو پہلوانوں کے برابر تھا، ممکن ہے اس میں تھوڑا بہت مبالغہ بھی ہو مگر یہ واقعہ ہے کہ جوش حق ہی کی بدولت عمر فارق کی تنہا ذات جرار لشکروں پر بھاری تھی—ہم آرام پسندوں کو اور نکموں کو اللہ کرے عمر فاروق رضؓ کے جوش حق کا ایک ذرہ ہی میسر آجائے! (آمین)

لیکن بلال وہ حبشی زادہ فقیر
فطرت تھی جسکی نور نبوت سے مستنیر

حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی بھی فطرت جسکو اقبال نے "نور نبوت سے مستنیر" کہا ہے، بلال کا اصل کردار اور حقیقی سیرت ہے! سیاہ رنگت مگر دل روشن و مصفا، ایمان لانے کے بعد حضور کی رحلت تک پوری زندگی حضور ہی کے قدموں میں گزار دی اور مشکوۃ نبوت سے کسب نور کرتے رہے۔ فقر میں، زھد و قناعت میں، عبادت و اطاعت میں، معاملت اور معاشرت میں، حضرت بلال کے یہاں انوار محبت ہی جھلکتے اور جھم جھم کرتے نظر آتے ھیں۔ بارگاہ نبوت کے اس تقرب کے سبب، بلال حبشی کی قسمت پر نہ جانے انصار و قریش میں کون کون غبطہ کرتا ہوگا، حضرت بلال کی اسی نورانی فطرت اور روشن و تابناک سیرت کو دیکھکر، ان کی وفات پر عمر فاروق جیسے جلیل القدر صحابی اورجانشین رسول کی زبان حق ترجمان یوں گویا ہوئی کہ—

"آج ھمارا سردار مر گیا"

حضرت سیدۃ النسا فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی مقدس و معصوم سیرت و کردار اور پاک وطاھر معاشرت پر اقبال کا یہ ایک مصرعہ—

آسیا گردان و لب قرآں سرا

کسقدر جامع اور حقیقت کا ترجمان ہے، اس مصرعہ کے دو اجزا ھیں ایک "آسیا گرداں" اس سے حضرت سیدہ فاطمہ سلام اللہ علیہا کی سادہ معاشرت، جفا کشی رر ایثار پسندی کی تصویر کھچتی ہے اور دوسرا جز "قرآں سرا" ہے، جو حضرت یدہ کے کمال دین داری پر دلالت کرتا ہے، چکی پیستے میں قرآن کریم سے ہ شغف یقیناً اس معصوم و مقدس کردار کا پرتو اور ظل ہونا چاھئے، جسکی ان میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے "کان خلقہ القرآن" فرمایا تھا—

"آسیا گردانی" سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ جو خاتون چکی پیستی ہو، اسکو گھریلو زندگی سے کتنا لگاؤ اور تدبیر منزل سے کسقدر شغف ہوگا، امور نانہ داری میں دلچسپی لینا ھی عورت کی شرافت و عظمت کی دلیل ہے—پھر اس پر ہی غور کیجئے کہ چکی پیستے میں عورتیں عموماً گیت گایا کرتی ھیں تاکہ دل بہلتا رہے اور چکی کی مشقت ھلکی ہوتی رہے

—تو—

ہ خاتون جسکا دل قرآن کریم کی تلاوت سے بہلتا ہو، اور یہی اسکا گیت، نشید ور حدی ہو، اسکا کردار لازماً قرآنی اخلاق کے سانچے ھی میں ڈھلا ہوگا—

تین کردار ھیں——مولانا رومی، امام رازی، اور بو علی سینا کے کردارا یہ

تینوں شخصیتیں اپنی اپنی جگہ بلند ہیں۔ مگر اقبال جسکی فکر و نگاہ نے کتاب و سنت کے دامن میں پرورش پائی ہے اور جسکے مشاہدہ و تفکر کا زاویہ نگاہ قرآنی اور اسلامی ہے، وہ ان تینوں کرداروں میں فرق کرتا ہے!

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

"سوز و ساز" یہ مولانا رومی کی زندگی اور ان کا کردار ہے اور یہی اہل دل کا کردار ہوا کرتا ہے، "سوز و ساز" سے دل کی تڑپ اور ساتھ ہی دل کے کیف و نشاط کی ترجمانی ہوتی ہے، تصوف کی اصطلاح میں غالباً اسی کو "بسط" کہا جاتا ہے جو "انقباض" کی ضد ہے! صرف سوز ہی سوز ہو تو زندگی خشک و بے کیف بنکر رہ جائیگی اور ساز ہی ساز ہو تو زندگی پر کیف و نشاط کا غلبہ ہوگا، اور یہ دونوں انتہائیں فطرت سے بعد رکھتی ہیں، صحیح فطری تناسب یہ ہے کہ "سوز و ساز" ایک جگہ جمع ہو جائیں—رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس زندگی میں یہی تناسب معراج کمال کو پہونچا ہوا تھا، ایک طرف حضور کی یہ کیفیت کہ دو دو وقت کے فاقے ہوتے تھے اور رات رات بھر اللہ تعالیٰ کے حضور نماز میں کھڑے رہتے تھے یہاں تک کہ پائے مبارک متورم ہو جاتے تھے اور دوسری طرف حضور نے فرمایا کہ میں عورت اور خوشبو کو پسند کرتا ہوں اور سرکار نے تیر اندازی اور شہسواری کی امت کو ترغیب دی—

مولانا روم کا "سوز و ساز" اقبال کا پسندیدہ کردار ہے، اپنے شعروں میں وہ اسے بار بار پیش کرتے ہیں— امام فخرالدین رازی پر عقلیت کا غلبہ تھا مگر دینی اسپرٹ بھی ان کے اندر خاصی ابھری ہوئی تھی، اس لئے اقبال اس کردار سے پیر رومی کے کردار کی طرح دلچسپی تو نہیں رکھتے مگر اس سے بیزار بھی نہیں ہیں، اس کردار کا وہ بہر حال احترام کرتے ہیں۔ تیسرا "کردار" بو علی سینا کا کردار ہے، جس پر عقلیت اور عجمیت کا غلبہ ہے، اسی لئے—

بو علی اندر غبار ناقہ گم

کی اقبال نے طنز کی ہے! بو علی سینا مسلمان فلسفی تھا، لیکن اسکے فکر و ذہن پر یونانی فلسفہ غالب تھا، اسلئے وہ اپنی عقل و ذہانت کے جوش میں ان وادیوں میں بھی نکل جاتا تھا جہاں وحئی الٰہی سے بےنیاز ہوکر یا تو خود اسکی اپنی عقل رہنما ہوتی ہے یا یونانی فلاسفہ کے افکار اسکے دلیل راہ ہوتے ہیں، اسی لئے وہ اقبال کی نگاہ میں "غبار ناقہ میں گم ہو کر رہ جاتا ہے" اور لیلائے مقصود تک نہیں پہونچ پاتا، اس کے برخلاف دوسرا کردار مولانا روم کا ہے، جنکی تمام دانش و عقل اور فہم و شعور وحی الٰہی کے پابند ہیں، اس لئے ان کے ہاتھ لیلائے

مقصود کے پردۂ محمل کو تھام لیتے ھیں اور وحئی الٰہی کی رھنمائی اور روشنی کے سبب ادھر ادھر بھٹکنے نہیں پاتے—

تڑپ رھا ہے فلاطوں میان غیب و حضور
ازل سے اھل خرد کا مقام ہے اعراف

افلاطون پر کتنی کتابیں لکھی گئی ھیں، اور اس کا کردار اور افکار ایک ھزار سال سے موضوع فکر و بحث بنے ھوئے ھیں مگر اقبال کا صرف یہ ایک شعر ''فلاطونیات،، کے دفتروں پر بھاری ہے، اس ایک شعر میں افلاطون کے کردار و افکار کی روح کھچ کر آگئی ہے:—

اقبال کا ایک اور شعر ہے:—

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

اقبال خدا نخواستہ ''عقل،، کا مخالف نہیں ہے اور نہ وہ بے عقلی کو کوئی اچھی چیز سمجھتا ہے، ھاں! یہ ضرور ہے کہ وہ دل کو عقل پر ترجیح دیتا ہے اور اسکے نزدیک ارباب دل کا مقام اھل دانش سے بلند تر ہے، اسلئے کہ عقل طرح طرح کے حیلے تراشتی اور مصلحتوں کی باریکیاں سجھاتی ہے، اور کسی انقلاب آفریں اقدام کیلئے مشکل ھی سے تیار ھوتی ہے—

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

یہ عقل ھی کی نقطہ آفرینی تھی، جس نے معلم الملکوت کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سرتابی کی پاداش میں راندۂ درگاہ اور ابلیس لعین بنا دیا، جس پر قیامت تک لعنت کی جائے گی (اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم):

افلاطون نہ تو ملحد تھا اور نہ منکر تھا مگر ساتھ ھی یقین و ایمان کی وہ متاع بھی اسکے دامن میں نہ تھی جو وحئی الٰہی کے واسطہ سے ملتی ہے اور جہاں تذبذب و تامل کی جگہ یقین، سپردگی اور تسلیم و رضا پائی جاتی ہے اقبال نے افلاطون کو گمراہ نہیں کہا، گمراھی اور الحاد و انکار کے مقابلہ میں ''غیب و شہود،، کے درمیان تڑپتے رھنا ھی بسا غنیمت ہے، اور دوزخ کے مقابلہ میں اعراف ھی بہت بڑی نعمت ہے—

از دوزخیاں پرس کہ اعراف بہشت است (سعدی)

مگر ظاھر ہے کہ بہشت کے سامنے اعراف کی کیا حقیقت ہے جس طرح دوزخی اعراف کو بہشت سمجھتے ھیں اسی طرح اھل جنت کے نزدیک اعراف دوزخ کا نمونہ ہے!

اقبال کی نگاہ میں ان تین کرداروں کا موقف یہ ہے—

(۱) ارباب دل (یعنی اهل ایمان) کا مقام جنت ہے

(۲) خیر پسند اهل عقل (جو منکر و ملحد نہیں هیں) کا مقام اعراف ہے

(۳) منکر و ملحد اهل عقل کا مقام دوزخ ہے

افلاطون چونکہ خیر پسند تھا اور انکار و الحاد کی طرف اس کا میلان نہ تھا، اسلئے بعض وقت اسکے افکار و تعلیمات پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ مسائل اسکو ''القا،، کئے جا رہے هیں اور وحی و الہام کی پرچھائیاں اسکے فکر و ذهن پر پڑ رهی هیں، یہ وہ عالم ہے جب وہ ''حقیقت الحقائق،، سے قریب ہوتا ہے، غالباً اسی کو اقبال نے ''شہود،، سے تعبیر کیا ہے جہاں خود حقیقت بر افگندہ نقاب ہوتی ہے، مگر چونکہ انبیاء کرام کے ذریعہ وحی الہی کی رهنمائی افلاطون کو حاصل نہیں ہے، اسلئے جب ذهول طاری ہوتا ہے تو اسکے افکار الجھ جاتے هیں، اسکی باتیں پیچیدہ ہو جاتی هیں جیسے کوئی روشنی سے یکایک اندھیرے میں آجائے، یہی افلاطون کے لئے وہ عالم غیب ہے، جہاں حقیقت سے بعد ہو جاتا ہے— تو اقبال کی نگاہ میں افلاطون کا یہ کردار ہے کہ کبھی حقیقت سے قرب اور کبھی حقیقت سے بعد، اور اسی قرب (شہود) اور بعد (غیب) کے درمیان وہ مضطرب رهتا ہے!

آرنلڈ اقبال کا شفیق استاد تھا، علم دوست اور نیک نفس مستشرق! مسلمانوں کے علوم و فنون اور انکی تاریخ و تہذیب سے اسکو دلچسپی تھی، ساری زندگی علم و دانش هی کی طلب و جستجو میں گزار دی، آرنلڈ کا اپنے شاگردوں سے ایسا سلوک تھا جیسے باپ کا بیٹے سے ہوتا ہے— کتابیں هی اس کا اوڑھنا بچھونا تھیں اور علم هی اسکی زندگی کا مقصد تھا—اس کردار کو علامہ اقبال نے اس شعر میں کس عقیدت و محبت کے ساتھ پیش کیا ہے اور کتنی سچی بات کہی ہے—

تو کہاں ہے اے کلیم ذروۂ سینائے علم
تھی تری موج نفس باد نشاط افزائے علم

یہ شعر کردار نگاری کے ساتھ آرنلڈ کی علمی عظمت کا اعتراف بھی ہے

اقبال ایک صاحب پیغام شاعر ہے اور داغ خالص غزل گو ہے، دونوں کے درمیان فکر و نظر کا کوئی اشتراک نہیں ہے، فکر و خیال کے اختلاف کے ساتھ دونوں کا انداز بیان اور اسلوب اظہار بھی مختلف ہے: اقبال نے جب ہوش سنبھالا تو سارے هندوستان میں داغ کی غزلوں کی دھوم تھی اور شاعری میں داغ کی ذات مرجع خاص و عام بنی ہوئی تھی، اقبال نے بھی شاعری میں اسی ''جہان استاد،،

کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا، داغ کی زبان میں جو لوچ تھا اور اظہار بیان پر جو حیرت انگیز قدرت تھی اس سے اقبال نے بھی فائدہ اٹھایا، اگر دنیا کے احوال وفات پائے ہوؤں کی روحوں تک پہونچتے ہیں، تو داغ کی روح اپنے شاگرد اقبال کی عالمگیر شہرت اور بے پناہ قبولیت کو دیکھ کر فخر کرتی ہوگی۔

اقبال نے کئی مرثیے کہے ہیں مگر سب سے زیادہ اثر انگیز مرثیہ داغ کا ہے! اپنی ماں پر جو اقبال کا مرثیہ ہے، اس تک میں وہ سوز و درد اور تاثیر نہیں ہے، جو داغ کے مرثیہ میں ہے۔ داغ کے مرنے پر اقبال کے دل کو جو چوٹ لگی ہے وہ نظم کے قالب میں ڈھل کر بڑی درد انگیز بن گئی ہے۔

لکھی جائیں گی کتاب دل کی تفسیریں بہت
ہوں گی اے خواب جوانی تری تعبیریں بہت
ہو بہو کھینچے گا ،لیکن عشق کی تصویر کون ؟
اٹھ گیا ناوک فگن مارے گا دل پر تیر کون؟

"عشق کی ہو بہو تصویر کشی "—اور "ناوک فگنی" یہی داغ کی شاعری کا مزاج ہے، داغ کا کمال ہے، داغ کا فن اور اس کا کردار ہے، حسن و عشق کی کیسی کیسی نزاکتیں ہیں جو داغ کی غزلوں میں فلم کی تصویروں کی طرح بولتی ہوئی نظر آتی ہیں اور اسکے شعروں میں وہ سوز و اثر پایا جاتا ہے کہ دلوں میں تیر کی طرح پیوست ہوتے چلے جاتے ہیں، داغ نے شعر نہیں کہے سچ مچ ناوک فگنی کی ہے اور دلوں پر تاک تاک کر تیر مارے ہیں، جو کوئی بھی داغ کے شعروں کو پڑھے گا، ان تیروں کی کسک محسوس کرے گا!

داغ یوں ہی ناوک فگن نہیں بن گیا تھا، خود اسنے بھی اپنے دل پر تیر کھائے تھے، صیاد کبھی صید بھی رہ چکا تھا، اقبال نے داغ کو "ناوک فگن" کہہ کر اسکے فن اور کردار کو دو لفظوں میں بیان کردیا۔

اقبال کا یہ شعر۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اسکو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے؟

یں نے بارہا پڑھا تھا مگر جب تک نطشہ کی کتاب "بقول زردشت" میری ظر سے نہ گزری تھی "مجذوب فرنگی" کا صحیح مفہوم سمجھ میں نہیں آیا تھا، مجذوب فرنگی" کی ترکیب سے نطشے کے افکار و کردار کی جیسی صحیح ترجمانی وتی ہے کسی اور لفظ اورلقب سے نہیں ہوسکتی !

شرعی اصطلاحیں بالغ و نابالغ، عاقل و غیر عاقل، مکلف اور غیر مکلف

ھیں، ''مجذوب،، کوئی شرعی اصطلاح نہیں ھے مگر یہ لفظ مسلمانوں میں بہت عام ھے، اور''مجذوب،، کے نام سے ایک عجیب کردار ذھن و فکر کے سامنے ابھر آتا ھے: تصوف میں سالک کا مقام مجذوب سے بھر حال بلند تر ھے، مگر ''مجذوب ،، سے بھی روحانی عقیدت وابستہ ھے !

''مجذوب،، ایک ایسے آدمی کو کہتے ھیں کہ جو غیر مکلف ھو اور اسکے جذب و بے خودی اور فقدان شعور کے سبب اس پر شرعی حدود جاری نہ ھو سکیں: اس کا عالم یہ ھوتا ھے کہ کسی دن ترنگ آئی تو مسجد میں پھونچ گیا اور وھاں جا کر جو نماز پڑھنی شروع کی ھے۔ تو ایک ایک سجدہ آدھ آدھ گھنٹہ میں بھی پورا نہیں ھو رھا ھے، دوسرے دن ٹھیک مغرب کی نماز کے وقت گانا سنا جا رھا ھے اور شراب پی جا رھی ھے، رات خانقاہ میں بسر کی اور دن چنڈو خانہ میں گزارا، باتیں زیادہ تر بے تکی، الجھی اور بہکی ھوئی—

پوچھی زمین کی تو کہی آسمان کی

''مجذوب کی بڑ،، اردو کی معروف اصطلاح بن گئی ھے— مگر کبھی کبھی مجذوب کے منہ سے بڑے پتہ کی بات بھی نکل جاتی ھے ، نہ صرف پتہ کی بات بلکہ بہت اونچی بات، جیسے اس شخص کے دل میں یہ نکتہ القا کیا گیا ھے اور اسکے ادراک پر روح القدس کی پرچھائیں پڑ گئی ھے—

نطشہ الہانوی کو اقبال نے ''مجذوب فرنگی،، کہا ھے، اسکے ملفوظات کا بھی یہی عالم ھے کہ صفحے کے صفحے پڑھ جائیے ، کچھ نہیں کھلتا کہ کہنے والے کا مفہوم کیا ھے، پیچیدگی میں پیچیدگی، راز اندر راز، الجھنیں ھی الجھنیں، سچ مچ ''مجذوب کی بڑ،،! مگر کہیں کہیں وہ ایسی اونچی بات کہہ جاتا ھے ، جیسے یہ بات اسنے خود اپنے ارادہ سے نہیں کہی، اس سے کہلوائی گئی ھے ، نیٹشے کے یہاں کہیں کہیں ایسے ''نیم ربانی،، اقوال بھی آگئے ھیں —

''تم نے جو میرے ساتھ برائی کی ھے، اسے میں تو معاف کردوں گا،
مگر تم نے جو اپنے ساتھ برائی کی ھے اسے کون معاف کرے گا،،

نیٹشے کا یہی ''جذب،، مافوق الانسان کی تلاش میں ، مولانا روم کے اس خیال—

از دام و دد ملولم انسانم آرزوست

کا ھم آواز بن جاتا ھے—

اقبال کے کلام میں جو تلمیحات پائی جاتی ھیں وہ مستقل پس منظر رکھتی ھیں، اور ان کا اقبال کے پیغام اور افکار سے بڑا گھرا تعلق ھے، ان ''کرداروں،، کو سمجھنے کے لئے اسکی ضرورت ھے کہ ان کرداروں کا پہلے کتابی مطالعہ

کیا جائے اور نہ صرف مطالعہ بلکہ انہیں سمجھا جائے، جس کسی نے مولانا روم کو نہیں پڑھا وہ ''سوز و ساز رومی'' کی لذت کو کیا جانے، جس نے رازی کا مطالعہ نہیں کیا وہ نہیں سمجھ سکتا کہ اقبال نے ''پیچ و تاب رازی'' کہکر کس حقیقت کو بے نقاب کردیا، جو بو علی سینا کے افکار سے واقف نہیں ہے، اس پر—

بو علی اندر غبار ناقہ گم

کی معنویت آشکار ہو ہی نہیں سکتی، جس نے زمخشری کے فن کو نہیں سمجھا، وہ:—

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

میں ''صاحب کشاف'' کی تلمیح کی گہرائی کو نہیں پہونچ سکتا، جو کوئی اشتراکیت کے فلسفہ اور اشتراکیوں کی زندگی سے باخبر نہیں ہے، اسے پتہ نہیں چل سکتا کہ اشتراکیوں کو علامہ اقبال نے ''کوچہ گرد'' کہکر انکے کردار کی ہو بہو تصویر کھینچ دی ہے:

مسلمانوں میں لیڈر اور قائد تو بہت گزرے ہیں مگر رئیس الاحرار مولانا محمد علی جوہر کی زندگی اسلئے ممتاز نظر آتی ہے کہ اس میں دینی اخلاق سموئے ہوئے تھے، انگریز کے دور حکومت میں اول اول نظر بند ہوئے تو قید خانہ سے اسطرح رہا ہوئے کہ چہرہ پر خوب گھنی داڑھی تھی اور قرآن پاک گردن میں حائل تھا، اسلام کی کسی چھوٹی سی چھوٹی روایت اور شریعت کی ادنیٰ قدر کو بھی خطرے میں دیکھتے تو تڑپ اٹھتے، ہندوستان کی مرکزی اسمبلی میں جب شاردا بل پیش ہوا، جسکی زد مسلمانوں کے دینی مسائل نکاح و ازدواج پر پڑتی تھی، تو بے چین ہوگئے، اور ڈنکے کی چوٹ اعلان کیا کہ میں اس کی خلاف ورزی کروں گا، شریعت میں مداخلت برداشت نہیں کی جا سکتی، خدا اور رسول کی محبت مولانا محمد علی کے دل و دماغ میں رچ گئی تھی، کیا اسلامی جوش تھا، کیا دینی یرت تھی (اللہم کثرامثالہم) تو مولانا محمد علی جوہر رحمتہ اللہ علیہ کی یہ دگی جبتک سامنے نہ ہوگی، اس وقت تک اقبال کے اس شعر

خاک قدس اورا بہ آغوش تمنا در گرفت
سوئے گردوں رفت زاں را ہے کہ پیغمبر گزشت

کی لذت سے شوق و وجدان محروم رہینگے!

اقبال کا فلسفہ

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

ایک مفکر کی حیثیت سے اقبال نے جن تصورات کو پیش کیا ہے ان کا سر چشمہ صرف ایک تصور ہے جسے اقبال نے ''خودی'' کا نام دیا ہے۔ اقبال کے تمام حکیمانہ تصورات اسی تصور سے ماخوذ ہیں اور اس سے ایک علمی اور عقلی تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام تصورات خود ایک دوسرے کے ساتھ بھی ایک علمی اور عقلی رشتہ میں منسلک ہیں اور اقبال کا فکر ایک ایسے نظام حکمت کی صورت میں ہے جسکا ہر تصور دوسرے تمام تصورات سے علمی اور عقلی تائید اور توثیق حاصل کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جبتک ہم اس نظام کے مرکز یعنی تصور خودی کو ٹھیک طرح سے نہ سمجھیں ہم اقبال کے کسی تصور کو بھی ٹھیک طرح نہیں سمجھ سکتے۔ اور اسکے برعکس جب تک ہم اقبال کے ہر تصور کو جو اسکے نزدیک تصور خودی کے حاصلات یا مضمرات میں سے ہے ٹھیک ٹھیک نہ سمجھ لیں ہم خودی کے تصور کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکتے۔ گویا اقبال کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اسکے افکار کو الگ الگ کرکے اپنے غور و فکر کا موضوع نہ بنائیں بلکہ اسکے پورے فکر کا مطالعہ ایک کل یا وحدت کی حیثیت سے کریں۔

ظاہر ہے کہ جب اقبال کا ہر تصور ایک پورے نظام فکر کا جزو ہے اور یہ پورا نظام فکر اس کی تشریح اور تفہیم کرتا ہے تو ہم اسے اس نظام کے جزو کی حیثیت سے ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس سے جدا کرکے نہیں سمجھ سکتے اور نہ ہی اس نظام کے کسی پہلو کو نظر انداز کرکے یا حذف کرکے یا غیر ضروری قرار دیکر سمجھ سکتے ہیں۔ جب تک ہم اقبال کے کسی تصور کو اسکے پورے نظام فکر کی روشنی میں اور اس کے باقی ماندہ تمام تصورات کی مدد سے نہ سمجھیں وہ ہمارا اپنا پسندیدہ تصور ہو تو ہو اقبال کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اقبال کا تصور تو وہی ہوسکتا ہے جس کی ماہیت اسکے پورے نظام فکر نے معین کی ہو۔ جب ہم ایک نظام فکر کے کسی جزو کو اس سے الگ کردیں تو وہ اسی طرح سے مردہ ہوجاتا ہے جس طرح کہ جسم حیوانی کا ایک عضو جب جسم سے کاٹ دیا جائے تو مردہ ہو جاتا ہے۔ یہ اصول فہم اقبال کے لئے ایک کلید کا درجہ رکھتا ہے۔ اقبال کا مطالعہ کرنے والوں یا اقبال پر لکھنے والوں میں، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، آج

اقبال کے نظریات کے بارے میں جسقدر غلط فہمیاں پائی جاتی ھیں، جسقدر مباحثے یا اختلافات موجود ھیں یا جسقدر ان نظریات کو نادانستہ طور پر اپنے اپنے خیالات کی تائید کے لئے استعمال کرنے کی غلط کوششیں کی جارھی ھیں ان سب کا باعث یہی ھے کہ انہوں نے اس اصول کو مد نظر نہیں رکھا۔

سوال پیدا ھوتا ھے کہ خود فکر یا حکمت کی نوعیت کیا ھے؟ اور ھمیں اسکی ضرورت کیا ھے؟ اور پھر اقبال کا فکر ایک نظام حکمت کی صورت میں کیوں ھے؟ اقبال نے ایک ھی حقیقت پر اپنے تمام افکار کی بنیاد کیوں رکھی ھے؟ کیا اقبال کا یہ طرز عمل ضروری تھا یا محض اتفاق ھے؟ ھم شاید اس سوال کو نظرانداز کر سکتے تھے لیکن فکر اقبال کی تشریح کے لئے اس سوال کو اٹھانا اور اسکا جواب دینا ضروری ھے۔

جب سے انسان نے ھوش سنبھالا ھے وہ برابر اس کوشش میں لگا ھوا ھے کہ جس کائنات میں اچانک وہ آ نکلا ھے اسکی حقیقت معلوم کرے۔ اسکی وجہ یہ ھے کہ جب تک اسے کائنات کی حقیقت معلوم نہ ھو وہ جان نہیں سکتا کہ خود اس کی حقیقت کیا ھے اور کائنات کے ساتھ اس کا تعلق کیا ھے۔ کائنات کی حقیقت سے اسے اپنی حقیقت کا سراغ ملتا ھے کیونکہ وہ خود بھی کائنات کا ایک اھم جزو ھے اور اپنی حقیقت وہ اس لئے جاننا چاھتا ھے تاکہ اسے معلوم ھو جائے کہ اسکی زندگی کا اصلی مقصد کیا ھے اور وہ اپنی عملی زندگی کی تشکیل اور تعمیر کسطرح سے کرے کہ اس سے اپنے لئے اس دنیا میں یا کسی اگلی دنیا میں (اگر وہ بھی ھوتو) بہترین قسم کے نتائج و ثمرات حاصل کرسکے۔ وہ جانتا ھے کہ اگر وہ کائنات کے متعلق ھر قسم کے ممکن سوالات کا تسلی بخش جواب حاصل کرلیگا تو اسے اپنے آپ کے متعلق بھی ھر قسم کے سوالات کا تسلی بخش جواب مل جائیگا اور پھر وہ اس جواب کی روشنی میں اپنے تمام مسائل کا صحیح حل معلوم کرسکیگا اور اپنی زندگی کا استعمال صحیح طریق سے کر سکے گا۔ یہی وجہ ھے کہ کائنات کی حقیقت کا جو تصور بھی وہ قائم کرتا ھے اپنی عملی زندگی کو نہایت احتیاط کے ساتھ اس کے مطابق بناتا ھے۔ گویا اسکے لئے حقیقت کائنات کی تلاش نہ تو کوئی تفریحی مشغلہ ھے اور نہ ھی کوئی علمی یا نظری مسئلہ، بلکہ ایک شدید عملی ضرورت ھے جسکی اچھی یا بری تشفی اس کی روز مرہ کی زندگی کی تمام چھوٹی بڑی تفصیلات کو معین کرتی ھے۔

*

یہ غلط ھے کہ حقیقت کائنات کے تصورات یا نظریات حکماء یا فلاسفہ سے مخصوص ھوتے ھیں۔ در اصل آج تک کوئی تندرست فرد بشر جاھل یا عالم ایسا نہیں ھوا اور نہ آئندہ ھو سکتا ھے جو حقیقت کائنات کا کوئی اچھا یا

برا صحیح یا غلط، جاہلانہ یا عالمانہ، مختصر یا مفصل، منظم یا غیر منظم تصور نہ رکھے اور اپنی ساری عملی زندگی کو اس کے مطابق نہ بنائے۔ حکماء یا فلاسفہ صرف وہ لوگ ہیں جو اور لوگوں کی نسبت زیادہ ذہین اور باریک بین ہوتے ہیں اور اپنے ذوق اور اپنی افتاد طبیعت کے لحاظ سے حقیقت کائنات کے مسئلہ پر غور و خوض کرنے اور اسکو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے زیادہ موزوں اور مستعد ہوتے ہیں جس طرح سے بعض افراد عام لوگوں کے لئے غلہ پیدا کرنے میں یا کپڑا بننے میں یا اور ضرورت کی چیزیں بہم پہنچانے میں لگے رہتے ہیں اسی طرح نوع بشر کے حکماء و فلاسفہ عام لوگوں کی سب سے بڑی ذہنی یا روحانی ضرورت کی چیز یعنی حقیقت کائنات کا صحیح تصور بہم پہنچانے میں لگے رہتے ہیں۔ ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ حقیقت کائنات کے متعلق خود ان کا اور دوسرے لوگوں کا تصور زیادہ سے زیادہ صحیح ہو تاکہ وہ خود اور دوسرے لوگ اپنی عملی زندگی کو زیادہ سے زیادہ صحیح بنا سکیں۔ لیکن حقیقت کائنات کے تصور کی ضرورت ہر انسان کے لئے اسقدر شدید اور ناقابل التواء ہوتی ہے کہ لوگ کبھی فلسفیوں اور حکیموں کی تحقیق و تجسس کے ایسے نتائج کا انتظار نہیں کرتے جو آئندہ دستیاب ہونے والے ہوں اور جو نظریات پہلے ہی موجود ہوتے ہیں ان میں سے کوئی نظریہ قبول کرکے اس پر عمل درآمد شروع کر دیتے ہیں۔ اور وہی نظریہ اپنی اولادوں کو وراثت میں سونپ جاتے ہیں۔ لیکن اگر بعد میں آنے والی نسلیں کسی فلسفی کے نظریہ سے متاثر ہو جائیں تو اپنے نظریہ کو بدل لیتی ہیں۔ تاریخ کے اکثر بڑے بڑے انقلابات فلسفیوں، حکیموں اور داناؤں کے فکر کی پیداوار ہیں —

حکماء اور فلاسفہ ہر دور میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ان میں سے جو بعد میں آتے ہیں اپنے متقدمین کے فکر کی اصلاح کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ اس طرح سے ان کے اختلافات کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اگرچہ فلسفیوں اور حکیموں کا گروہ آج تک حقیقت کائنات کا صحیح تصور پیش کرنے سے قاصر رہا ہے تاہم جب سے اس گروہ نے حقیقت عالم پر غور و فکر شروع کیا ہے اس وقت سے لیکر آج تک ایک پر اسرار وجدانی شہادت کی بنا پر اس بات کا پختہ یقین ان پر غالب رہا ہے کہ کائنات ایک یکساں کل یا وحدت ہے یعنی وہ فاصلہ اور وقت دونوں کے لحاظ سے ایسے منطقوں یا حصوں میں بٹی ہوئی نہیں جن میں متضاد قسم کے قوانین قدرت جاری ہوں۔ کائنات کے قوانین مسلسل اور مستقل ہیں۔ وہ نہ صرف ہر جگہ ایک ہی ہیں بلکہ ہر زمانہ میں بھی ایک ہی رہتے ہیں۔ وحدت عالم کا یہ فطری اعتقاد تمام بڑے بڑے حکیموں، فلسفیوں اور سائنسدانوں کے فکر میں خواہ وہ تصور پرست ہوں یا مادہ پرست ایک قدر مشترک کا حکم رکھتا ہے۔ اگرچہ کوئی بڑا فلسفی یا سائنسداں اسکی صحت کی دلیل طلب نہیں کرتا بلکہ

آغاز ھی سے اسے اپنے مسلمات میں شمار کرتا ہے تاہم اسکی صحت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ھوگی کہ وہ آج تک غلط ثابت نہیں ھو سکا۔ سائنس اور فلسفہ کی تمام ترقیات جو اب تک وجود میں آئی ھیں ان کی بنیاد یہی حقیقت ہے اور وہ سب ملکر اسکی صحت کی شہادت دیتی ھیں اور سچ بات تو یہ ہے کہ اگر جویان حق و صداقت اور طالبان علم و حقیقت اس عقیدہ سے آغاز نہ کرتے اور یہ عقیدہ صحیح نہ ھوتا کہ کائنات ایک وحدت ہے اور اسکی تعمیر کے اندر ایک تسلسل موجود ہے جو کہیں نہیں ٹوٹتا، تو سائنس اور فلسفہ دونوں ممکن نہ ھوتے، یہی وہ عقیدہ ہے جو سائنسدان اور فلسفی دونوں کو اپنے اپنے دائرہ میں علمی تحقیق کے لئے اکساتا ہے اور اسی کی تصدیق سے وہ اپنی علمی تحقیق کے نتائج پر مطمئن ھوتا ہے اور اسکی راہ پر آگے قدم اٹھاتا ہے۔ ظاھر ہے کہ اگر فلسفی یا سائنسداں کومعلوم ھو جائے کہ جو علمی حقیقت (Scientific fact) اس نے دریافت کی ہے وہ محض وقتی اور مقامی ہے اور اسکی متبادل یا متوازی علمی حقیقتیں (Scientific Facts) اس کائنات میں بہت سی ھیں یا آئندہ ھو سکتی ھیں تو وہ اپنی تحقیق کے اس نتیجہ کو بیکار سمجھ کر چھوڑ دیگا۔ مذھبی رجحان رکھنے والے ایک انسان کے لئے تو وحدت عالم کا عقیدہ ناگزیر ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ کائنات کا خالق ایک ھی ہے اور اسی کا مقصد پوری کائنات میں کار فرما ہے۔ اسی طرح سے ایک تصور پرست فلسفی کا حکیمانہ زاویۂ نگاہ بھی اس عقیدہ کا تقاضا کرتا ہے لیکن یہ بات معنی خیز ہے کہ حکمائے مادیین بھی اس عقیدہ سے پہلو تہی نہیں کر سکے۔

وحدت کائنات کا مسلمہ ھمیں کئی نتائج کی طرف راہ نمائی کرتا ہے:۔

اول۔ کسی کثرت کے اندر وحدت کا ھونا نظم کے بغیر ممکن نہیں اور نظم ایک مرکزی اصول کے بغیر محال ہے لہذا کوئی تصور ایسا ھونا چاھئے جو کائنات کی وحدت کا اصول ھو۔ جو ایک ایسے رشتہ کی طرح ھو جو کائنات کی کثرت کو پرو کر ایک وحدت بناتا ھو۔

دوئم۔ کائنات کی وحدت کے اصول کو کائنات کی آخری اور بنیادی حقیقت ھونا چاھئے۔ اور باقی تمام حقائق عالم کو اس کے مظاھر۔ کیونکہ اگر وہ اس حقیقت کے مظاھر نہ ھوں تو وہ ان میں اتحاد و نظم پیدا نہیں کر سکتی اور نہ ھی وہ حقائق اپنی فطرت کے اختلافات کی وجہ سے اس قابل رھتے ھیں کہ ان میں اتحاد یا نظم پیدا کیا جا سکے۔

سوئم۔ کائنات کی وحدت بطور وحدت کے عقلی طور پر سمجھ میں آنی چاھئے لہذا ضروری ہے کہ تمام حقائق عالم کائنات کی بنیادی حقیقت کے ساتھ اور

ایک دوسرے کے ساتھ عقلی طور پر وابستہ ہوں اور اس باھمی وابستگی کے سبب سے ایک ایسی زنجیر کی صورت اختیار کریں جنکا پہلا اور آخری حلقہ کائنات کی وھی بنیادی حقیقت ھو اور جسکے تمام حلقے ایسے ہوں کہ ھر حلقہ اگلے حلقہ کی طرف راھنمائی کر رھا ھو۔ حکماء حقائق عالم کی ایک ایسی ھی زنجیر کو نظام حکمت (Philosophical System) کا نام دیتے ھیں—

چہارم—اگر ھم حقائق عالم میں سے کسی حقیقت کی علت بیان کریں، تو وہ علت اس حقیقت کی تشریح تو کر دیتی ھے لیکن خود کئی سوالات پیدا کردیتی ھے اور پھر ان سوالات کا جواب اور سوالات پیدا کرتا ھے اور یہ سلسلہ جاری رھتا ھے۔ اگر کائنات کو ایک وحدت مانا جائے تو ضروری ھے کہ ان پے در پے نمودار ہونے والے سوالات کا آخری جواب اور ھر حقیقت کی آخری تشریح کائنات کی اسی حقیقت کی فطرت ھو جو حقیقت الحقائق ھے—

پنجم— اصول وحدت کائنات یا حقیقت کائنات کے ھزاروں تصورات ممکن ھیں لیکن ان میں صحیح تصور صرف ایک ھی ھو سکتا ھے۔ دو یا دو سے زیادہ نہیں ھو سکتے۔ کیونکہ اگر ایسا ھو تو کائنات کی وحدت ختم ھو جاتی ھے اور ضروری ھے کہ کائنات کے تمام صحیح اور سچے حقائق صرف اسی ایک تصور کے ساتھ عقلی اور علمی مناسبت رکھیں اور اسی کے ساتھ علمی اور عقلی لحاظ سے وابستہ ہوں اور حقیقت کائنات کے کسی دوسرے غلط تصور کے ساتھ مطابقت نہ کر سکیں اور جب کائنات کا صحیح نظام حکمت وجود میں آئے تو اسکا بنیادی یا مرکزی نکتہ یہی صحیح تصور ھو۔ اگر کوئی ایک سچی علمی حقیقت بھی ایسی ھو جو کسی نظام حکمت کے ساتھ مطابقت نہ رکھے تو اسکا مطلب یہ ھوگا کہ وہ نظام حکمت کسی غلط تصور حقیقت پر مبنی ھے اور اگر کوئی علمی حقیقت جسے علمی حقیقت سمجھا جارھا ھو کسی صحیح نظام حکمت کے ساتھ جو صحیح تصور حقیقت پرمبنی ھو، مطابقت نہ رکھے تو اسکا مطلب یہ ھوگا کہ وہ علمی حقیقت علم اور عقل کے معیاروں پر پوری نہ اتر سکے گی۔ غلط تصورات صحیح نظام حکمت کے اندر نہیں سما سکتے اور صحیح تصورات غلط نظام حکمت کے اندر داخل نہیں ھو سکتے لیکن صحیح نظام حکمت ھر دور میں تمام صحیح تصورات کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ھے اور یہی اسکی صحت کا معیار ھے—

ششم— وحدت کائنات حقائق عالم کی عقلی ترتیب و تنظیم کو چاھتی ھے اور یہ ترتیب و تنظیم ھمارے معلوم اور نا معلوم حقائق کے درمیان ایک رابطہ یا کشش پیدا کرتی ھے اور ھمیں اس قابل بناتی ھے کہ ھم معلوم حقائق کی مدد سے

نا معلوم حقائق کو پیہم دریافت کرتے چلے جائیں - یہاں تک کہ حقائق عالم کے سلسلہ کی ساری کڑیاں اپنی اصلی عقلی ترتیب کے ساتھ ہمارے احاطۂ علم میں آجائیں - سائنسدان اور فلسفی دونوں اس کام کو انجام دینے میں لگے ہوئے ہیں اور ان کی کوششوں سے روز بہ روز معلوم حقائق کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے - جوں جوں انکی تعداد زیادہ ہوتی جائیگی، صحیح اور سچے تصور حقیقت کے ساتھ ان کے مجموعے کی علمی اور عقلی مناسبت بڑھتی جائیگی اور ہر غلط تصور حقیقت کے ساتھ کم ہوتی جائیگی - اور ہم اپنے وجدان کی شہادت کی بناء پر زیادہ آسانی کے ساتھ بتا سکیں گے کہ حقیقت کائنات کا کون سا تصور ایسا ہے جو ان حقائق کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اور کونسا ایسا ہے جو مناسبت نہیں رکھتا اور اس طرح سے ہم صحیح تصور حقیقت اور اس پر قائم ہونے والے صحیح نظام حکمت کے قریب آتے جائینگے -

ہفتم - صحیح نظام حکمت جب وجود میں آئیگا تو ابتدا میں لازماً مختصر ہوگا اور پھر جوں جوں معلوم حقائق کی تعداد بڑھتی جائیگی اور وہ اسکے اندر سماتے جائینگے تو وہ کامل سے کامل تر ہوتا جائیگا اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا نئے دریافت ہونے والے حقائق علمی کی تائید و توثیق کی وجہ سے یہ نظام حکمت روز بہ روز زیادہ مفصل اور منظم اور معقول ہوتا جائیگا اور اسی نسبت سے غلط نظام ہائے حکمت دن بہ دن اپنی معقولیت کھوتے جائیں گے حتیٰ کہ دنیا بھر میں یہ تسلیم کر لیا جائیگا کہ یہی نظام حکمت ہے جو ہر لحاظ سے درست اور تسلی بخش ہے - اس نظام حکمت کے وجود میں آنے کے بعد تمام علوم کی ہر ترقی یا تو اسکی تائید کریگی یا پھر وہ کوئی ترقی ثابت نہ ہوگی -

کیا وحدت کائنات کا باعث یہ ہے کہ فی الواقع اسکا کوئی خالق ہے اور وہ ایک ہی ہے اور کیا وحدت کائنات پر انسان کے غیر شعوری وجدانی اعتقاد کا سر چشمہ اسکی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ کائنات کا کوئی خالق مانے - اور وہ خالق ایک ہی ہو - یہاں ان سوالات کے تحقیقی جواب کا موقع نہیں لیکن یہ گذارش کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ قرآن حکیم نے کائنات کی وحدت کی طرف پر زور الفاظ میں توجہ دلائی ہے اور اسکو اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے کہ کائنات کا خالق ایک ہی ہے -

ما تریٰ فی خلق الرحمن من تفوت ٭ فارجع البصر هل تریٰ من فطور - ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیر -	آپ خدا کی تخلیق میں کہیں کوئی فرق نہ دیکھینگے — ذرا نظر لوٹائیے اور کائنات کا مشاہدہ کیجئے - کیا آپ کو خدا کی اس تخلیق میں کہیں کوئی تفاوت نظر آتا ہے پھر دوبارہ نظر

دوڑائیے اور دیکھئے۔ نگاہیں مایوس
اور درماندہ ہو کر لوٹینگی کہ خدا کی
تخلیق میں کہیں کوئی تفاوت نہیں۔

قل ارآیتم ما تدعون من دون الله اروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرک فی السموات۔

اے پیغمبر! کہئیے۔ کیا تمہیں معلوم ہے کہ تم خدا کو چھوڑ کر کس کی عبادت کرتے ہو۔ مجھے بتاؤ تو سہی کہ آیا انہوں نے زمین میں کچھ پیدا کیا ہے یا آسمانوں کی تخلیق میں ان کا کوئی حصہ ہے؟

یعنی اگر کائنات کی تخلیق میں خدا کے ساتھ کوئی اور شریک ہوتا تو زمین و آسمان میں کہیں تو اسکی اپنی تخلیق کا نشان ملتا جہاں جدا قسم کے قوانین قدرت نافذ ہوتے۔ ظاہر ہے کہ منکرین قرآن حکیم کے اس سوال کے جواب میں اسی کائنات کا ایک حصہ پیش کرکے معقولیت کے ساتھ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ حصہ خدا کے اس شریک نے پیدا کیا ہے جسے ہم مانتے ہیں۔ کیونکہ جب کائنات کے اس حصہ میں بھی قوانین قدرت وہی ہیں جو باقی کائنات میں ہیں تو کس طرح سے کہا جا سکتا ہے کہ اسکا خالق وہی نہیں جو باقی کائنات کا ہے۔

دوسرے فلسفیوں کی طرح اقبال بھی کائنات کو اس کی رنگا رنگی اور بو قلمونی کے باوجود ایک وحدت قرار دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کا فلسفہ دوسرے فلسفوں کی طرح ایک نظام حکمت ہے۔ لیکن اقبال میں اور دوسرے فلسفیوں میں فرق یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک کائنات کی وحدت کا اصول یا حقیقت کائنات جو کائنات کی کثرت کو ایک وحدت بناتی ہے۔ حق تعالیٰ کا وجود ہے ان صفات کے ساتھ جو خاتم الانبیاء کی تعلیمات میں اسکی طرف منسوب کی گئی ہیں اور دوسرے فلسفیوں میں سے ہر ایک حقیقت کائنات کا جو تصور قائم کئے ہوئے ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ خدا وہ اصول ہے جو پوری کائنات کو ایک کرتا ہے۔ لہذا خدا کے عاشق کے دل میں پوری کائنات سما جاتی ہے۔ انسانی انا ایک ہے۔ لیکن اسکے خارجی اثرات بہت سے ہیں۔ وہ مخفی بھی ہے لیکن اسکے افعال آشکار ہیں۔ اسی طرح سے ذات حق ایک ہے لیکن کائنات کی کثرت میں اس کا ظہور ہوا ہے۔ ذات حق مخفی ہے۔ لیکن کائنات کی تخلیق نے اسے آشکار بنا دیا ہے۔ اور یہ حقیقت اسرار کائنات کو منکشف کرنے والی ہے۔

این پستی وبا لائی این گنبد مینائی   گنجد بدل عاشق با این همه پهنائی
اسرار ازل جوئی بر خود نظرے وا کن   یکتائی و بسیاری پنہانی و پیدائی

اوپر میں نے ''علمی حقیقت،، کی اصطلاح کا ذکر کیا ہے۔ اس اصطلاح کا مفہوم واضح کرنے کے لئے یہ بتانا ضروری ہے کہ نہ صرف پوری کائنات ایک وحدت ہے بلکہ کائنات کی ہر چیز جسے ہم جانتے ہیں یا جان سکتے ہیں، ایک وحدت ہے۔ یا کم از کم ہم اسے ایک وحدت ہی کے طور پر جان سکتے ہیں اور کسی حیثیت سے نہیں جان سکتے۔ اگر وہ ایک وحدت نہ بن سکے تو ہم اسے جان بھی نہیں سکتے اور وہ ہمارےلئے قطعاً بے معنی ہے — کئی چھوٹی چھوٹی وحدتیں ملکر ایک بڑی وحدت بناتی ہیں اور پھر کئی بڑی بڑی وحدتیں ملکر اس سے بھی بڑی ایک وحدت بناتی ہیں۔ وعلیٰ ہذالقیاس۔ یہاں تک کہ ہم سب سے بڑی وحدت یعنی پوری کائنات پر پہنچ جاتے ہیں۔ کوئی بڑی وحدت چھوٹی وحدتوں کا فقط ایک مجموعہ ہی نہیں ہوتی بلکہ ایک کل (Whole) کی صورت میں ہوتی ہے جو ہمیشہ اپنے اجزا یا عناصر سے بڑھ کر ہوتا ہے اور جسکی تشریح یا تفہیم فقط اسکے اجزاء یا عناصر سے نہیں ہو سکتی جیسے کہ ایک جسم حیوانی کہ وہ فقط اعضاء کے مجموعہ کا نام نہیں یا جیسے کہ ایک خوبصورت شاہکار ہنر جس کی دلکشی اسکے اجزاء پر نہیں بلکہ ایک مجموعی کیفیت پر موقوف ہوتی ہے جو اجزاء کی ترکیب کا ایک پر اسرار نتیجہ ہے۔ کسی وحدت کو جاننے کے لئے ہمیں قدرت نے جو استعداد بخشی ہے وہ وجدان (Intuition) ہے۔ وحدت کا وجدان ایک احساس یا اعتقاد کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہمارا تمام علم فقط وجدانی تصورات یا اعتقادات کے ایک سلسلہ سے مرتب ہوتا ہے اور ہمارےعلم کے درست یا غلط ہونے کا سارا دار و مدار اس بات پر ہے کہ ہمارے یہ اعتقادات درست ہیں یا غلط۔

عام طور پر سمجھاجاتاہے کہ ہم حواس یا عقل کے ذرائع سے بھی جانتے ہیں اوراپنی علمی جستجو میں سائنسدان کا دار و مدار زیادہ تر حواس پر ہوتاہے اور فلسفی کا عقل پر۔ لیکن در اصل حواس اور عقل دونوں ہمارےوجدان کے مددگار ہیں یہ خود نہ وحدتوں کو جانتے ہیں نہ جان سکتے ہیں بلکہ وجدان ان کی مدد سے وحدتوں کو جانتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وجدان غلطی بھی کرتاہے لیکن جانتا بھی وہی ہے۔ اسلئے طالبان صداقت کی حیثیت سے اور معمولی سمجھ بوجھ رکھنے والے انسانوں کی حیثیت سے وجدان کے بغیر ہمارا چارہ نہیں۔ میں جہاں بیٹھا ہوں میرے سامنے ایک رنگین پھولدار قنات لگی ہے لیکن یہ میرا وجدانی نتیجہ ہے میں قنات کو نہیں دیکھ رہابلکہ رنگ کی ایک کیفیت کو دیکھ رہا ہوں جو میرے اعتقاد یا وجدان کی دخل اندازی کے بغیر بے معنی ہوتی۔ اگر میں کہوں کہ میں نے اپنے آنکھوں سے دیکھا ہے کہ وہ قنات ہے تو یہ بات قطعاً غلط ہو گی۔ میرا یہ نتیجہ کہ وہ قنات ہے غلط بھی ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ قنات نہ ہو بلکہ قنات کے پیچھے کی دیوار پر ایک نقش ہو۔ اگرچہ میں نے اپنی طرف سے اس کل یا وحدت پر جسےمیں قنات کہہ رہاہوں

پورا غور کیا ہے اور اپنی عقل سے اسکے اندر کی چھوٹی چھوٹی وحدتوں کے باھمی تعلق کا پورا جائزہ لیا ہے اور میرا وجدان اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ یہ چھوٹی چھوٹی وحدتیں ملکر جس بڑی وحدت کو بناتی ہیں وہ قنات ہی ہو سکتی ہے، ایک نقش نہیں ہو سکتی۔ تاہم غلطی کا امکان موجود ہے۔ باوجود اس بات کے کہ ہمارے حواس اپنا پوراکام کر رہے ہوتے ہیں۔ ہم بار بار اپنے وجدان کی اس قسم کی غلطیو ں کا شکار ہوتے رہتے ہیں۔ یہی حال میرے تمام حسی تجربات کا ہے خواہ ان کا ذریعہ دیکھنا ہو یا سننا یا چکھنا یا چھونا یا سونگھنا۔ ان میں سے کوئی بھی میرے وجدان کے بغیر اور ایک وحدت کی صورت اختیار کئے بغیر وجود میں نہیں آسکتا۔ قرآن حکیم بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے—

قیل لہا ادخلی الصرح فلما راتہ حسبتہ لجۃ و کشفت عن ساقیہا قال انہ صرح ممرد من قواریر قالت رب انی ظلمت نفسی واسلمت مع سلیمان للہ رب العلمین—

"(سورج پرست) ملکہ کو کہا گیا کہ محل میں داخل ہو جائیے۔ جب اس نے محل کے فرش کو دیکھا تو اسے گمان ہوا کہ وہ پانی ہے یہاں تک کہ اسنے اپنی پنڈلیوں سے کپڑا کسی قدر سمیٹ لیا تاکہ بھیگ نہ جائے۔ حضرت سلیمان نے کہا۔ یہ محل تو شیشہ کا بنا ہوا ہے۔ اس پر ملکہ نے کہا اے میرے پروردگار میں اپنی جان پر ظلم کرتی رہی ہوں لیکن اب سلیمان کی طرح اللہ رب العالمین پر ایمان لاتی ہوں—"

رب العالمین پر ایمان لانے کے لئے تو حضرت سلیمان کا پیغام پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ ملکہ نے دیکھا کہ کوئی تعجب نہیں کہ جسطرح وہ شیشہ کو پانی سمجھ رہی تھی وہ اپنے معبود حقیقی کے بارہ میں بھی غلطی کا ارتکاب کر رہی ہو اور غلطی سے ہی سورج کو خدا سمجھ رہی ہو۔ لہذا اس نے فوراً اپنے ایمان کا اعلان کیا—

اس قصہ کا ایک مقصد یہ بتانا ہے کہ نبوت ضروری باتوں میں انسان کو وجدان کی غلطیوں سے بچانے کے لئے قدرت کا ایک انتظام ہے—

جسے ہم عقل کہتے ہیں اس کا کام صرف یہ ہے کہ وجدان جن وحدتوں کو قبول کر چکا ہوتا ہے وہ ان کے باھمی تعلق کا جائزہ لے، لہذا وہ ایک وحدت سے دوسری وحدت کی طرف اور دوسری سے تیسری اور چوتھی کی طرف جاتی ہے اور ان سب کے تعلق

کو ٹٹولتی ہے تاکہ انکی مدد سے وجدان معلوم کر سکے کہ وہ کس بڑی وحدت کے عناصر ہیں ۔ عقل کا کام فقط یہ ہے کہ کسی وحدت تک پہنچنے کے لئے ہمارے وجدان کو اکسائے ۔ وہ صرف کسی وحدت کے اجزاء کے تعلقات پر غور کرتی ہے پوری وحدت کا احساس نہیں کر سکتی ۔ وحدت کا احساس یا علم اس کا وظیفہ نہیں جب ہمارا وجدان کسی وحدت کے علم تک پہنچتا ہے تو اس سے بہت پہلے عقل اس سے رخصت ہو چکی ہوتی ہے ۔ اور ہمیں پتہ بھی نہیں ہوتا ۔ عقل وہ راستہ دکھاتی ہے جو منزل کو جاتا ہے لیکن خود ہمارے ساتھ منزل پر نہیں پہنچتی ۔ منزل پر پہنچنا وجدان کا کام ہے

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے خرد کیا ہے چراغ رہ گذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغ رہ گذر کو کیا خبر ہے

جونہی کہ ہم وحدتوں کے باہمی تعلقات کا جائزہ لینے کی بجائے کسی وحدت کا احساس کرنے لگ جائیں یا محسوس کرنے لگ جائیں کہ ہم کسی علم تک پہنچ گئے ہیں یا ہم نے کسی بات کو جان لیا ہے، ہماری عقل کی فعلیت موقوف اور ہمارے وجدان کی فعلیت شروع ہو جاتی ہے—

کرداریت (Behaviourism) اور منطقی اثباتیت (Logical Positivism) اوراس قسم کے دوسرے سطحیت پسند فلسفے جو فلسفہ کے اس عالمگیر انحطاط کے دور میں حشرات الارض کی طرح پیدا ہو رہے ہیں ان کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان کے منکرین شعور موجدوں اور مبلغوں کی نگاہ ابھی تک انسان کے حسی تجربات کی وجدانی حقیقت پر نہیں پڑی۔ اگر ہم خودی کے اوصاف و خواص پر غور کریں تو حواس ۔ عقل اور وجدان کی ماھیت اور باھمی نسبت کے متعلق اقبال کے نقطہ نظر کی اور وضاحت ہو جاتی ہے اورآسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال نے کیوں وجدان کو عشق، جنون اور نظر وغیرہ ناموں سے بھی تعبیر کیا ہے—

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

سہاہ تازہ بر انگیزم از ولایت عشق   کہ در حرم خطری از بغاوت خرداست
زمانہ ہیچ نہ داند حقیقت او را   جنوں قباست کہ موزوں بقامت خرداست

جب سائنسدان کے پاس نام نہاد ''مشاہداتی حقائق'' (Observed Facts) (جنکو در حقیقت ہمارا وجدان صورت پذیر کرتا ہے) کی کچھ تعداد فراہم ہو جاتی ہے تو وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ ان کی تشریح کے لئے یا بالفاظ دیگران کو منظم کرنے یا ایک وحدت بنانے کے لئے اسے ایک مفروضہ یا نظریہ کی یا ایک وجدانی یا اعتقادی تصور کی ضرورت ہے لہذا وہ اس قسم کا ایک وجدانی مفروضہ ایجاد کرتا ہے اگر یہ مفروضہ فی الواقع ان تمام حقائق کی معقول تشریح کرتا ہو یعنی ان کو منظم کرکے ایک وحدت بناتا ہو تو وہ مفروضہ بھی جب تک کہ ان حقائق کی معقول تشریح کر رہا ہو ایک ایسی ہی قابل یقین حقیقت شمار کیا جاتا ہے جیسی کہ کوئی اور علمی حقیقت جسکو سائنسدان ''مشاہدہ'' قرار دیتا ہے۔ اگرچہ یہ حقیقت سائنسدانوں کے اپنے نقطۂ نظر کے مطابق کبھی مشاہدہ میں نہ آئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی دوسرا مفروضہ ان حقائق کی تشریح نہیں کر سکتا اور اس مفروضہ کی جگہ نہیں لے سکتا گویا سائنسدان ایک غائب چیز کی موجودگی پر اسکے نتائج و اثرات کی وجہ سے یقین کر لیتا ہے۔ یہی ایمان بالغیب ہے جسکا ذکر قرآن میں ہے—

یو منون بالغیب   (وہ غیب پر ایمان لاتے ہیں)

سائنسدان پر ہی موقوف نہیں ہم سب اپنی روز مرہ کی زندگی میں مفروضات قائم کرتے رہتے ہیں یعنی بعض تصورات پر ایمان بالغیب لاتے رہتے ہیں مثلاً یہ کہ ''کل سورج طلوع ہوگا''، ''میرا دوست ایک اچھا آدمی ہے''، وغیرہ۔ اور ان ہی غائب از نظر تصورات پر ہماری ساری عملی زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ ہر وہ حقیقت جس پر ہم یقین کرتے ہیں شروع میں ایک مفروضہ ہی ہوتی ہے پھر جوں جوں نئے نئے حقائق منکشف ہوکر اس مفروضہ کی تائید کرتے جاتے ہیں وہ مفروضہ ہمارے لئے ایک حقیقت میں تبدیل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس پر ہمارا یقین حق الیقین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اگر حقائق جوآشکار ہوتےجاتے ہیں اس مفروضہ کی تائید نہ کریں تو ہم اس مفروضہ کو غلط سمجھ کر ترک کر دیتے ہیں۔ اس قسم کی ناقابل انکار حقیقت کی ایک مثال جس پر سائنسدان ایمان بالغیب رکھتا ہے ''ایٹم'' ہے جسکو آج تک معروف معنوں میں دیکھا نہیں گیا۔ ایٹم کو ایک مفروضہ کے طور پر آج سے صدیوں پہلے پیش کیا گیا تھا لیکن ان کئی صدیوں میں ہم نے ایٹم کے نتائج و اثرات کا یعنی ان وحدتوں کا جنکو ایٹم کا وجدانی تصور ایک نئی وحدت بناتا ہے جو تجربہ کیا ہے اس نے ایٹم کو

آج ایک ناقابل انکار حقیقت بنا دیا ہے اور اس حقیقت کا علم یہاں تک موثر ہے کہ ہمیں ناگاساکی اور ہیروشیما کو آن واحد میں تباہ کرنے پر قادر بنا سکتا ہے۔ سائنسداں ایک مفروضہ کو جو اسکے ''مشاہداتی،، حقائق کی معقول تشریح کرتا ہو ''مشاہداتی،، حقائق سے کم درجہ کی علمی حقیقت نہیں سمجھ سکتا۔ وہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ''مشاہداتی،، حقائق تو سائنس ہیں لیکن یہ مفروضہ جو ان کی تشریح کرتا ہے سائنس نہیں۔ بعض وقت الگ تھلگ ''مشاہداتی،، حقائق سے زیادہ یہ مفروضہ اس کے کام آتا ہے کیونکہ اسکو اپنی علمی تحقیق اور تجسس کو جاری رکھنے کے لئے اور نئے نئے مشاہداتی حقائق کو سمجھنے کے لئے ایک بنیاد کا کام دیتا ہے اور اس مفروضہ کے بغیر اسکے مشاہداتی حقائق بھی کوئی زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔

سائنسداں وجدانی مفروضات ایجاد کرنے کی جو ضرورت محسوس کرتا ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ بہت سی چھوٹی چھوٹی وحدتیں ملکر ایک بڑی وحدت بناتی ہیں اور ہم کائنات کی فطرت اور اپنی فطرت سے مجبور ہیں کہ حقائق کو وحدتوں ہی کی صورت میں جانیں اور سمجھیں۔ ہماری یہ مجبوری سائنسداں کو زود یا بدیر ایک ایسے مرحلہ پر پہنچا دیگی جہاں اسکے دریافت کئے ہوئے حقائق کی تشریح ایک ایسے مفروضہ یا ایسے وجدانی یا اعتقادی تصور سے ہی ہو سکیگی جو پوری کائنات کے حقائق کو متحد کرتا ہو اور جب سائنسداں اس مفروضہ سے حقائق کائنات کی تشریح کریگا تو برابر ہے خواہ ہم اسے سائنسداں کہیں یا فلسفی۔ فلسفی بھی ایک وجدانی کائناتی مفروضہ کی مدد سے حقائق کائنات کی تشریح کرتا ہے۔ جو کام سائنسداں چھوٹے پیمانہ پر آج کر رہا ہے اور بڑے پیمانہ پرکل کرنے والا ہے وہ فلسفی بڑے پیمانہ پر آج ہی کر رہا ہے۔ فلسفی سائنسداں ہی کے بہم پہنچائے ہوئے آج تک کے علمی حقائق کی تشریح ایک ایسے وجدانی تصور سے کرتا ہے جو اسکے خیال میں پوری کائنات کے حقائق کو ایک وحدت بناتا ہے خواہ اسکا یہ تصور روحانیاتی ہو یا مادیاتی۔ ان معروضات سے یہ بات آشکار ہو جاتی ہے کہ در حقیقت سائنسداں اور فلسفی میں کوئی فرق نہیں، دونوں کے کام کا دائرہ ایک ہی ہے اور دونوں کے علم کا دار و مدار بھی انسان کی ایک ہی استعداد پر ہے جسے وجدان کہتے ہیں سائنس کو اپنی ترقی کی انتہاؤں پر پہنچ کر فلسفہ بننے کے بغیر چارہ نہیں رہتا کیونکہ اگر وہ فلسفہ نہ بنے تو بے معنی ہو جاتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ تخلیق کی تین سطحیں ہیں۔ مادہ کی دنیا، حیوانات کی دنیا اور انسانوں کی دنیا اور ان کے بالمقابل علم کے بھی تین ہی بڑے شعبے ہیں۔ طبعیات۔ حیاتیات اور نفسیات۔ اس صدی میں جو طبعیاتی حقائق دریافت ہوئے ہیں انہوں نے ماہرین طبعیات کو مجبور کر دیا ہے کہ ان کی تشریح کے لئے یہ وجدانی تصور ایجاد کریں

...NAGAR ... Accession Numbers

کہ کائنات کی آخری حقیقت شعور ہے کیونکہ یہ تصور کہ کائنات کی حقیقت مادی ہے جسے اب تک سائنسداں قبول کر رہے تھے ان نئے طبعیاتی حقایق کی تشریح کرنے سے قاصر ہے ۔ اس نظریہ کو واضح کرنے کے لئے ایڈنگٹن (Eddington) اور جیمز جینز (James Jeans) ایسے ماہرین طبعیات نے جو کتابیں لکھی ہیں وہ بظاہر طبعیات کی کتابیں ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ فلسفہ کی کتابیں نہیں۔ اسی طرح سے اس صدی میں جو حیاتیاتی حقائق منکشف ہوئے ہیں انھوں نے ماہرین حیاتیات کو بھی مجبور کر دیا ہے کہ ان کی تشریح اسی مفروضہ سے کریں کہ کائنات کی حقیقت شعور ہے مادہ نہیں ۔ اس نظریہ کی تشریح کے لئے ھالڈین (Haldane) نے جو کتاب لکھی ہے اس کا نام ھی (Philosophy of Biology) ہے ۔ اور پھر اس وقت نفسیات کے میدان میں جو حقائق منکشف ہو رہے ہیں وہ بھی شعور کی حقیقت پر دلالت کر رہے ہیں ۔ تاہم ان علوم کے دائرہ میں جو حقائق علمی دریافت ہوئے ہیں وہ اتنے نہیں اور نہ اس نوعیت کے ہیں کہ انکی روشنی میں ان علوم کے ماہرین اس شعور کے اوصاف کے متعلق بھی جو اب ان کی نگاہ میں کائنات کی حقیقت ہے کوئی رائے قائم کر سکیں لیکن یہ بات ہر حالت میں نوع بشر کے علمی اور نظریاتی مستقبل کے لئے نہایت تسلی بخش ہے کہ ماہرین طبعیات، حیاتیات اور نفسیات سب حقیقت کائنات کے ایک ھی تصور پر اتفاق کرنے کے لئے ایک دوسرے کی طرف آگے بڑھ رہے ہیں ۔ فلسفیوں اور سائنسدانوں کے نظریات کا بدلنا نہایت مفید اور نہایت ضروری ہے کیونکہ وہ بدل بدل کر درستی کی طرف آتے رہتے ہیں جب نئے علمی حقائق دریافت ہوتے ہیں اور کوئی نظریہ جو پرانے حقائق کی تشریح کے لئے پہلے کافی سمجھا گیا تھا ان کی تشریح کے لئے کفائت نہیں کرتا تو فلسفی اور سائنسدان دونوں مجبور ہوتے ہیں کہ اسکی جگہ دوسرا نظریہ قائم کریں جو تمام نئے اور پرانے حقائق کی تسلی بخش تشریح کرتا ہو ضروری ہے کہ اسطرح سے نظریات کے بدلنے کا نتیجہ بالآخر یہ ہو کہ ہم ایک ایسے کائناتی نظریہ پر پہنچ جائیں جو صحیح ہو اور پوری کائنات کے حقائق علمی کی تسلی بخش تشریح کرتا ہو۔

عام طورپر سمجھا جاتا ہے کہ کائنات کی عقلی توجیہہ کرتے ہوئے ایک فلسفی محض عقلی یا منطقی استدلال کے بل بوتے پر اپنے نتائج کو پہنچتا ہے اور اپنے اس استدلال میں جذبات کو رہ پانے نہیں دیتا لیکن عقلی استدلال کا یہ نظریہ درست نہیں۔ ہر فلسفی پہلے کائنات کے ان حقائق کی روشنی میں جو اسے معلوم ہوں کائنات کی حقیقت کا ایک وجدانی تصور قائم کرتا ہے ۔ پھر وہ اپنے اس تصور کی عقلی اور علمی تشریح کرنے کے لئے یعنی یہ بتانے کے لئے کہ یہی تصور ہے جو کائنات کی وحدت کا اصول ہے اور سارے حقائق کو منظم اور متحد کرتا ہے عقلی استدلال سے

کام لیتا ہے اس کا نتیجہ اسکے استدلال سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ اسکا استدلال اسکے نتیجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اپنا نتیجہ وہ پہلے ہی جانتا ہے اور اسکی طرف وہ اپنے استدلال کو اپنی پوری فکری قوت اور پورے زور بیان کے ساتھ موڑتا ہے۔ کوئی فلسفی چھوٹا ہو یا بڑا اس اصول سے منحرف نہیں ہو سکتا۔ اگر اس کا تصور حقیقت غلط ہوگا تو گویا اسکی تعمیر کی خشت اول ہی غلط رکھی گئی۔ پھر اسکا سارا استدلال غلط ہو جائیگا یعنی اس میں جا بجا منطقی اور عقلی خامیاں پیدا ہو جائینگی۔ اپنے استدلال کی قوت کو قائم رکھنے کے لئے کہیں تو وہ بعض سچے علمی حقائق کو جو اسکے غلط تصور حقیقت کی غمازی کرنے کی استعداد رکھتے ہوں نظر انداز کر جائیگا۔ کہیں ان حقائق کی غلط توجیہہ کریگا اور ان کو غلط سمجھیگا اور سمجھائیگا۔ کہیں ان کی اہمیت کو اتنا کم کردیگا کہ وہ اسکے تصور حقیقت کو چیلینج نہ کر سکیں اور اسکے برعکس کہیں وہ غلط علمی حقائق کو جنہیں اچھی طرح سے پرکھا نہیں گیا اور جو اسکے غلط تصور حقیقت سے کچھ مناسبت رکھتے ہیں اپنے استدلال میں جگہ دیگا اور ان کی اہمیت کو اتنا بڑھائیگا کہ گویا وہی کائنات کی عقدہ کشائی کر سکتے ہیں۔ وعلیٰ ھذا لقیاس۔ لیکن اگر اس کا تصور حقیقت صحیح ہوگا اور وہ اس تصور کو اور کائنات کے علمی حقائق کو جو اسکے زمانہ تک دریافت ہو چکے ہوں ٹھیک طرح سے سمجھتا ہوگا تو اس کا استدلال صحیح ہوگا اور یہ تمام علمی حقائق آسانی کے ساتھ اسکے نظام حکمت میں اپنی جگہ پاتے جائینگے اور وہ ان کو جہاں سے ایسے مل سکینگے تلاش کرکے لائیگا اور اپنے نظام حکمت میں جگہ دیتا جائیگا۔ کیونکہ وہ اسی کے تصور حقیقت کے ساتھ مطابقت رکھینگے اور اسی کے لئے کارآمد ہونگے۔ اپنے استدلال کی قوت کو قائم رکھنے کے لئے اگر اسے بعض حقائق کو جنہیں علمی حقائق سمجھا جا رہا ہو بدلنا پڑیگا تو وہ اسطرح سے بدلینگے کہ ان کی خامیاں اور کمزوریاں دور ہو جائینگی اور اگر بعض کو نظر انداز کرنا پڑیگا تو وہ در حقیقت غلط اور نظر انداز کرنے کے قابل ہونگے۔ اور اگر کہیں ان کی اہمیت کو کم کرنا پڑیگا تو فی الواقع ان کی اہمیت کم ہوگی۔ اسی طرح سے اگر وہ بعض مفروضات کو اپنے نظام حکمت میں داخل کریگا تو زود یا بدیر ثابت ہو جائیگا کہ وہ محض مفروضات نہیں بلکہ تمام علمی اور عقلی معیاروں کے مطابق فی الواقع صحیح علمی حقائق ہیں۔ گویا حقیقت کائنات کے تصور کی درستی اور درست فہمی اس کے سارے نظام حکمت کو درست کریگی اور اسکے ساتھ ہی بعض ایسے نام نہاد علمی حقائق کو بھی درست کریگی جن کی نا درستی ابھی آشکار نہ ہوئی ہو بلکہ بعض نئے درست علمی حقائق کی دریافت کی تحریک بھی کریگی۔ اسطرح درست تصور حقیقت کی مدد سے علم اپنے ہی تراشے ہوئے بتوں کو توڑتا ہوا صداقت کی منزلوں کی طرف نکل جاتا ہے۔ اقبال اسی بات کی طرف

اشارہ کرتا ہے جب وہ کہتا ہے:

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم کیا ہے جسکو خدانے دل و نظر کا ندیم
وہ علم کم بصری جسمیں ہمکنار نہیں تجلیات کلیم و مشاہدات حکیم

نہ صرف یہ کہ فلسفی جب فلسفہ لکھتا ہے تو جذبات سے الگ ہوکر نہیں لکھتا بلکہ اسکے سارے جذبات اس تصور حقیقت پر مرتکز ہوتے ہیں جس کی وہ تشریح کر رہا ہوتا ہے۔ اسے اس تصور سے عشق ہوتا ہے خواہ یہ تصور مادی ہو یا روحانی اور یہ بات ظاہر ہے اسلئے کہ جیسا کہ میں اوپر گذارش کر چکاہوں حقیقت کائنات کا تصور ہر انسان کی عملی زندگی کی قوت محرکہ ہے اور فلسفی اس سے مستثنیٰ نہیں بلکہ وہ اسی قوت محرکہ کے زیر اثر اپنا سارا فلسفہ لکھتا ہے وہ چاہتا ہے کہ اسکا تصور حقیقت ہر جگہ قبول کر لیا جائے تاکہ لوگ اپنی عملی زندگی کو اسی طرح سے بنائیں جس طرح کہ وہ خود اپنی عملی زندگی کو بنانا چاہتا ہے تاکہ ان فوائد سے مستفید ہوں اور ان نقصانات سے بچ جائیں جنہیں وہ فوائد یا نقصانات سمجھتا ہے اور جن سے مستفید ہونا یا بچنا اسکی رائے میں اسکے فلسفہ کے بغیر ممکن نہیں ۔ فلسفہ شعر کی طرح عشق کا اظہار ہے فلسفی جب اپنے عشق کو مقبول اذہان اور مرغوب خواطر بنانا چاہتا ہے تو سیدھی روبرو بات کہنے کی بجائے اپنے مخاطب کو بتاتا ہے کہ جس تصور کو وہ حقیقت کائنات سمجھتا ہے کیونکر تمام علمی حقائق ملکر اسکی تائید اور توثیق کرتے ہیں اور فلسفی یہ طریق گفتگو اسلئے اختیار کرتا ہے کہ وہ جانتا ہے کہ وہ بے اثر نہ رہیگا ۔ اسلئے کہ انسان کی فطرت یہ تقاضا کرتی ہے کہ اسے کوئی ایسا تصور حقیقت مل جائے جو فی الواقع تمام حقائق عالم کو منظم کرسکتا ہو اور کرتا ہو اور اس تصور کے لئے وہ بیقرار رہتا ہے ۔ اقبال نے اس مضمون کو یوں بیان کیا ہے—

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

لیکن فلسفی ایسے صحیح تصور حقیقت کو جو نہ صرف اسکے نظام حکمت کو بلکہ تمام نا درست علمی حقائق کو درست کر سکتا ہو اور نئے نئے درست علمی حقائق کے لئے معیار بہم پہنچاتا ہو کہاں سے لائے ۔ ذہن انسانی حقیقت کائنات کے لا تعداد مادی اور روحانی تصورات قائم کر سکتا ہے کیونکہ اوصاف کی ذرا سی تبدیلی سے تصور بدل جاتا ہے ۔ ان میں سے کون سا تصور حقیقت ایسا ہوگا جو اپنی فطرت اور اپنے اوصاف کی بناء پر حال کے علمی حقائق کے ساتھ پوری پوری مطابقت رکھتا ہو کیونکہ اگر ایسا تصور مل جائے تو وہ مستقبل کے حقائق کے ساتھ بھی پوری پوری مطابقت رکھیگا لیکن علمی حقائق کی تعداد ہمیشہ اسقدر

کم رھیگی کہ تنہا اپنی کوششوں سے یا فقط ان علمی حقائق کی مدد سے اس تصور کا جان لینا ایک فلسفی کے لئے بہت دشوار ہے ۔ اس قدر دشوار کہ اسے ناممکن کے درجہ میں رکھنا ضروری ھو جاتا ہے تاھم ھر ایک فلسفی نے کوشش کی ہے کہ اپنے زمانہ کے معلوم علمی حقائق کی بناء پر ایک تصور حقیقت قائم کرے اور پھر اسکی بناءپر ایک فلسفہ کی تعمیر کرےلیکن نتیجہ یہ ہے کہ ھر فلسفی کا تصور حقیقت ادھورا اور بیکار اور اس کا استدلال غلط اور نامعقول رہا ہے ۔ آج تک کوئی فلسفی ایسا نہیں ھوا جسکے استدلال کی معقولیت بجا طور پر دوسرے فلسفیوں کے شدید اعتراضات کی زد میں نہ آئی ھو ۔ فلسفیوں کے باھمی اختلافات کبھی ختم نہیں ھوتے پھر اگر کوئی فلسفی دوسرے فلسفیوں کے اعتراضات کی روشنی میں اپنے فلسفہ کی اصلاح کرنا چاھتا ہے تو ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ جب غلط فلسفہ کی ایک خامی کو دور کرنے کی کوشش کی جائے تو اسکے اندر اور خامیاں پیدا ھو جاتی ھیں ایک فلسفی کے لئے صحیح تصور حقیقت تک پہنچنے کی صرف دو ھی صورتیں ممکن ھیں ۔ یا تو فلسفی کو کائنات کے تمام حقائق کی واقفیت فی‌الفور حاصل ھو جائے پھر وہ انکی روشنی میں بآسانی دیکھ لیگا کہ کونسا تصور حقیقت ایسا ہے جو ان حقائق سے مطابقت رکھتا ہے اور ان کو منظم کرتا ہے پھر اسکو تصور حقیقت کی فطرت اور اوصاف کا صحیح اندازہ کرنے میں کوئی دقت نہ ھو گی کیونکہ اگر وہ ان حقائق کے علم کے باوجود حقیقت کا کوئی ایسا تصور قائم کریگا جو کسی پہلو سے تھوڑا سا بھی غلط ھوگا تو کوئی نہ کوئی علمی حقیقت اسکی تردید کریگی لیکن یہ امید عبث ہے ۔ دنیا کے حکماء اور علماء اس بات پر متفق ھیں کہ نوع انسانی کا علم قیامت تک بھی کائنات کے تمام علمی حقائق کا احاطہ نہیں کر سکتا ۔ قرآن نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے —

قل لوکان البحر مداداً لکلمٰت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمٰت ربی ولو جئنا بمثله مدداً ۔

کہیے ۔ اگر سمندر کا پانی بھی میرے پروردگار کی قدرت کے نشانات کو لکھنے کے لئے بطور سیاھی کے ھوتو پانی ختم ھوجائیگا خواہ ھم اتنا اور امداد کے لئے مہیا کردیں ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فلسفی کو کائنات کا صحیح تصورکہیں سے اتفاقاً دستیاب ھوجائے اور اس تصور کا علم اور اس کا عشق اسے یہاں تک حاصل ھو کہ وہ اس کی روشنی میں ان تمام حقائق علمی کو صحیح طور پر دیکھ اور سمجھ سکے جو آج تک دریافت ھوسکے ھیں اور ان کو اس تصور کی بنیاد پر متحد اور منظم کرسکے ۔ ایسی صورت میں اگر چہ اس کے پاس حقائق علمی کم تعداد میں ھوں گے تاھم حقیقت کے صحیح اور مکمل تصور کی بنا پر وہ ان کو ٹھیک طرح سے سمجھ

سکے گا اور بتاسکے گا کہ کیوں وہ فقط اس تصور کے ساتھ مطابقت رکھتے ھیں ایسی صورت میں اس کا نظام حکمت ناتمام تو ھوگا لیکن غلط نہیں ھوگا اور جوں جوں حقائق علمی دریافت ھوتے جائیں گے اس کے نظریہ کائنات میں اپنی جگہ پاتے جائیں گے اس طرح سے اس کا نظریہ کامل سے کامل تر ھوتا جائے گا اور یہ عمل قیامت تک جاری رھے گا جیسا کہ پہلے بھی گذارش کیا گیا ھے اس فلسفہ کے وجود میں آنے کے بعد فلسفہ کی تمام ترقیوں کا دارومدار نئے غلط فلسفوں کے ظہور پر نہیں بلکہ اسی فلسفہ کی زیادہ سے زیادہ ترقی اور تکمیل پر ھوگا۔ لیکن اس دوسری صورت کے وجود میں آنے کیلئے ایک اور شرط بھی ھے اور وہ یہ ھے کہ دوسری طرف سے حقائق علمی اس حدتک ترقی کرچکے ھوں کہ فلسفی اتفاقی طور پر ھاتھ لگ جانے والے اس صحیح تصور حقیقت کے ساتھ ان حقائق کی مناسبت یا مطابقت بآسانی دیکھ سکے ورنہ وہ اس تصور حقیقت کے ساتھ ان کو علمی اور عقلی طور پر وابستہ کرنے کا امکان نہ پائے گا اور کسی اور تصور حقیقت کی تلاش میں بدستور سرگرداں رھے گا۔ تاکہ فلسفی کا تصور حقیقت کائنات کے علمی حقائق سے بغلگیر ھوجائے ضروری ھوگا کہ کچھ تو اس کا تصور حقیقت ان حقائق کی طرف بڑھے اور کچھ یہ حقائق اس کے تصور حقیقت کی طرف پیش قدمی کریں —

یہاں شاید یہ سوال کیا جائے گا کہ یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ھے کہ اپنے مقصد کو پانے کے لئے ایک فلسفی کو حقیقت وجود کے صحیح تصور سے واقف ھونا چاھئے لیکن اس بات کی ضرورت کیا ھے کہ تصور حقیقت سے اسے عشق بھی ھو۔ اس سوال کا جواب یہ ھے کہ اقبال کے نزدیک علم وجدان سے حاصل ھوتا ھے اور وجدان عشق ھی کی ایک ابتدائی فعلیت ھے۔ یا یوں کہنا چاھئے کہ عشق وجدان ھی کی ایک ترقی یافتہ صورت ھے۔ جب کوئی وحدت حسین و جمیل بھی ھو جیسی کہ حقیقت کائنات کی وحدت ھے (یہ بات ایک الگ بحث چاھتی ھے کہ حقیقت کائنات کے تصور کا حسین و جمیل ھونا کیوں ضروری ھے) تو وحدت کی حیثیت سے اس کا وجدان یا احساس بیک وقت اس کے حسن و جمال کا احساس بھی ھوتا ھے اور اسی احساس کا نام محبت یا عشق ھے۔ صحیح تصور حقیقت کا کامل عشق ھی اس کا کامل وجدان یا کامل علم ھے یعنی اتنا کامل علم جتنا کہ کسی شخص کی فطری استعداد معرفت اجازت دیتی ھو—

قدرت نے ھر انسان کو عشق کی ایک خاص استعداد بخشی ھے یہ استعداد بالعموم افراد کی ذھانت کی نسبت سے کم و بیش ھوتی ھے۔ کوئی چاھے تو اسے غلط تصور حقیقت کے لئے استعمال کرے اور چاھے تو صحیح تصور حقیقت کے لئے لیکن بہر حال چونکہ استعداد ایک ھی ھے جس حدتک کہ وہ اسے غلط تصور کے لئے استعمال کرے گا اس حدتک وہ صحیح تصور حقیقت کے لئے میسر نہیں آسکے گی۔

انگریزی زبان میں ایک مثل ہے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ آپ کیک کھا بھی لیں اور وہ آپ کے پاس جوں کا توں موجود بھی رہے۔ جس نسبت سے خدا کے لئے ایک انسان کی محبت بڑھتی جاتی ہے باطل تصورات کی محبت اسی نسبت سے کم ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ بالکل مٹ جاتی ہے۔ اس مقام پر صحیح تصور حقیقت کی محبت اتنی کامل ہوجاتی ہے جتنی کہ انسان کی فطری استعداد اجازت دیتی ہو لیکن یہ مقام بڑے مجاہدہ سے حاصل ہوتا ہے —

براھمیی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنالیتی ہے تصویریں

اگر بعض تصورات حقیقت فلسفی کی استعداد محبت کے ایک حصہ کو مصروف کئے ہوئے ہوں تو وہ ان حقائق کو کسی قدر اسی غلط محبت کی عینک سے دیکھے گا اور ان کی جو توجیہ کرے گا وہ کامل طور پر درست نہ ہوسکے گی یعنی وہ ان حقائق کو صحیح تصور حقیقت کے ساتھ ٹھیک طرح سے متعلق نہ کرسکے گا اور لہذا وہ ایک ایسا فلسفہ پیدا کرے گا جو اسی نسبت سے غلط اور ناقص ہوگا جس نسبت سے اس کی محبت غلط اور ناقص ہوگی ۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے تصور حقیقت کا عشق صرف اس فلسفی کے لئے ہی ضروری نہیں ہے جو صحیح تصورحقیقت کو اپنے فلسفہ کی بنیاد بنا رہا ہو۔ استدلال کی ظاہری قوت جو ایک غلط فلسفہ کو حاصل ہوتی ہے وہ بھی اس کے موجد فلسفی کے اس عشق کی وجہ سے ہی ہوتی ہے جو اسے اپنے غلط تصور حقیقت سے ہوتا ہے ۔اسی عشق کی وجہ سے وہ ان سچے حقائق سے آنکھیں بند کرلیتا ہے جو اس کے غلط تصور حقیقت سے مطابقت نہ رکھتے ہوں اور ان غلط حقائق کو صحیح سمجھتا ہے جو اس کے تصور حقیقت سے مطابقت رکھتے ہوں ۔ اگر کارل مارکس کو اپنے غلط تصور حقیقت سے عشق نہ ہوتا تو وہ ہرگز ایسا فلسفہ نہ لکھ سکتا جو قطعی طور پر غلط ہونے کے باوجود آج کروڑوں بندگان خدا کی زندگیوں کا مدار و محور بنا ہوا ہے۔

اب غور کیجئے کہ ایک طرف سے تو کائنات کا صحیح فلسفہ انسان کی شدید ترین نظری اور عملی ضروریات میں سے ہے اور دوسری طرف سے اس کے بہم پہنچنے کی راہ میں نا قابل عبور دشواریاں ہیں لیکن قدرت کا قاعدہ ہے کہ انسان کی ہر شدید قدرتی ضرورت کی تشفی کے لئے وہ اپنا انتظام کرتی ہے اور اس التزام کی بنیاد آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ اس کے بغیر کائنات میں اس کے مقاصد کی تکمیل نہیں ہوسکتی ۔ جس طرح سے قدرت ہماری شدید بدنی ضروریات کی تکمیل کے لئے بادل ، ہوا ، سورج ، چاند، زمین اور آسمان ایسی قوتوں کو کار فرما کرتی ہے اسی طرح سے ہماری شدید روحانی ضرورت کی تشفی کے لئے انبیاء کا سلسلہ قائم کرتی ہے۔

اس چھوٹے سے مقالہ میں مظہر نبوت کے متعلق اقبال کے نظریہ کی پوری تشریح کی گنجائش نہیں اس لئے یہاں صرف اس گذارش پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ حضرت انسان کے لئے ہر نبی کا سب سے پہلا اور سب سے قیمتی تحفہ حقیقت کائنات کا صحیح تصور ہوتا ہے۔ اسی تصور کو ہم خدا کا تصور کہتے ہیں۔ اس تصور کی پوری صفات اور صحیح فطرت اس کے عملی اطلاق سے سمجھ میں آتی ہے اور اس کا عملی اطلاق جس کا ظہور نبی کی عملی زندگی کی مثال میں ہوتا ہے۔ اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ انسان کی سماجی زندگی ارتقا کرکے ایک خاص درجہ پر نہ پہنچ جائے جہاں اس کے تمام ضروری قدرتی پہلو مثلاً تعلیم، قانون۔ سیاست، جنگ، اقتصاد، اخلاق وغیرہ پوری طرح سے نمایاں اور عام ہوجائیں۔ جونہی کہ انسانی سماج کا ارتقا اس مرحلہ پر پہنچتا ہے اس میں ایک ایسا نبی پیدا ہوتا ہے جو اپنی عملی زندگی کی مثال کے ذریعہ سے انسان کی عملی زندگی کے ان تمام ضروری شعبوں پر خدا کے تصور کا اطلاق کرتا ہے اور اس طرح سے خدا کے تصور کی صفات کے نظری اور عملی پہلوؤں کو آشکار کرتا ہے۔ وہ گویا پہلا شخص ہوتا ہے۔ جو نوع بشر کو حقیقت کائنات کا کامل تصور عطا کرتا ہے جو ایک مکمل اور آخری فلسفہ کی بنیاد بنتا ہے۔ اس نبی کے ظہور کے بعد نبوت کا اختتام ایک قدرتی بات ہے کیونکہ اس کے ظہور کے بعد اب انسان کے لئے کوئی مشکل باقی نہیں رہتی کہ وہ اپنی زندگی کو ہر قسم کی درستی اور ثروت کے اعتبار سے کمال پر پہنچاسکے۔ وہ خاتم الانبیاء جنہوں نے نوع انسانی کو حقیقت کائنات کا کامل تصور عطا کیا ہے جناب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ فلسفی جس نے علمی حقائق کی ترقیوں کے اس دور میں سب سے پہلے اپنے فلسفہ کی بنیاد نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے کامل تصور حقیقت پر رکھی ہے اقبال ہے اور وہ فلسفہ جو اس دور کے علمی حقائق کو کامل تصور حقیقت کی بنیادوں پر منظم کرتا ہے فلسفہ خودی ہے۔ اقبال نے یہ دیکھ لیا ہے کہ یہی وہ تصور حقیقت ہے جو صحیح ہے اور جو تمام حقائق کائنات کو منظم کرکے ایک وحدت بناتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال بار بار کہتا ہے کہ وہ فلسفہ جو نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے تصور حقیقت پر مبنی نہ ہو بلکہ حقیقت کے کسی ایسے تصور پر مبنی ہو جو کسی فلسفی نے حقائق عالم کی ناتمام معرفت کی بنا پر نبوت کی مدد کے بغیر خود بخود قائم کرلیا ہو بے کار اور غلط ہے اور سب فلسفے جو آج تک وجود میں آئے ہیں ایسے ہی ہیں۔ صرف خدا کا عشق ہی صحیح فلسفہ کی بنیاد بن سکتا ہے اور اس عشق کا منبع رسول کی اطاعت ہے۔

نہ فلسفی سے نہ ملا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا فساد

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا   زناری برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی   ہے اس کا طلسم سب خیالی
انجام خرد ہے بے حضوری   ہے فلسفہ زندگی سے دوری
دل درسخن محمدی بند   اے پور علی زبوعلی چند

ہیگل کے فلسفہ پر اقبال نے جو تحقیر آمیز تنقید کی ہے وہ دراصل اس کے نزدیک ہر فلسفہ پر صادق آتی ہے ۔

حکمتش معقول و با محسوس در خلوت نرفت
گرچہ فکر بکراو پیرایہ پوشد چوں عروس
طائر عقل فلک پرواز او دانی کہ چیست
ماکیاں کز زور مستی خایہ گیرد بے خروس

سچا تصور حقیقت فقط خدا کا تصور ہے جو زندہ اور حی و قیوم ہے باقی تمام تصورات حقیقت ہمیشہ سے مردہ ہیں اور کبھی زندہ نہیں تھے ۔ اور مردہ کی تصویر کشی بھی مردہ اور بے معنی ہے ۔ وہ آج نہیں تو کل نفرت سے پھینک دی جائے گی —

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے

بلندبال تھا لیکن نہ تھا جسور و غیور   حکیم سر محبت سے بے نصیب رہا
پھرا فضاؤں میں کرگس اگرچہ شاہیں وار   شکار زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا

حکیماں مردہ را صورت نگارند   ید موسیٰ دم عیسیٰ ندارند
دریں حکمت دلم چیزے ندید است   برائے حکمت دیگر تپیداست

"حکمت دیگر" سے اس کی مراد وہ حکمت ہے جو نبوت کاملہ کے تصور حقیقت پر مبنی ہو ۔ یہی وہ تصور ہے جو سچے عشق کا منبع ہے جس کی فلسفی کو ضرورت ہے ۔ اسی عشق سے کائنات کے راز ہائے سربستہ منکشف ہوتے ہیں یہی وہ "خون جگر" ہے جس سے فلسفہ لکھا جاتا ہے اور پھر نہ مرتا ہے نہ حالت نزع میں گرفتار ہوتا ہے —

مے ندانی عشق و مستی از کجاست
ایں شعاع آفتاب مصطفیٰ ست

نشان راہ زعقل ہزار حیلہ مپرس   بیا کہ عشق کمالے زیک فنی دارد

و فی الارض ایت للمو قنین ۔ اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لئے خدا کے بہت سے نشانات ہیں

یعنی چونکہ کوئی علمی حقیقت کسی باطل تصور کائنات کے ساتھ علمی اور عقلی لحاظ سے وابستہ نہیں ہوسکتی وہ خدا کی خدائی کی ایک نشانی یا دلیل یا شہادت ہے۔

سچا فلسفہ یہی کرتا ہے، کہ جس قدر حقائق تمام نوع بشر کے احاطہ علم میں داخل ہوچکے ہوں ان کو معروف و مقبول علمی اور عقلی معیاروں کے مطابق کائنات کی سچی حقیقت سے وابستہ کرکے معلوم کائنات کے ذرہ ذرہ سے کہلواتا ہے کہ کائنات کی سچی حقیقت وہی ہے

و فی کل شیٔ له ایة تدل علی انه واحد

اور اس طریق سے باطل تصورات حقیقت کے حق میں تمام ممکن شہادتوں کو ملیامیٹ کردیتا ہے۔ اسے اس بات کی فکر نہیں ہوتی کہ ابھی نوع بشر کے احاطہ علم میں بہت کم حقائق عالم داخل ہوئے ہیں اس لئے کہ وہ کم ہوں یا زیادہ سب اسی کے تصور حقیقت کی تائید کررہے ہوتے ہیں اور پھر جو لوگ غلط تصورات حقیقت کے حق میں جھوٹی شہادتیں پیش کررہے ہوتے ہیں ان کا دارومدار بھی تو ان ہی حقائق کی غلط ترجمانی پر ہوتا ہے۔ جب ہماری معلوم کائنات کا ہر ذرہ بلند آواز سے اس بات کی شہادت دینے لگ جائے کہ کائنات کی سچی حقیقت خدا ہی ہے تو وہ ساتھ ہی اس بات کی بھی شہادت دے رہا ہوتا ہے کہ خدا کے سوائے تمام تصورات حقیقت باطل اور نامعقول ہیں —

ومن یدع مع الله الهاً اخر لابرهان له به ۔ اور جو خدا کو چھوڑ کر کسی اور معبود کو پکارے اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوسکتی

اور جب پوری کائنات کے اندر ایک بھی علمی شہادت کسی باطل تصور حقیقت کے حق میں باقی نہ رہے تو پھر باطل تصورات حقیقت کا باقی رہنا ناممکن ہوجاتا ہے اور پھر حقیقت کائنات کے صحیح تصور پر قائم کیا ہوا نیا سچا فلسفہ دنیا بھر میں اشاعت پذیر ہوتا ہے اور کسی مزاحمت کے بغیر دنیا کے کناروں تک پھیل جاتا ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ تصورات حقیقت فقط علمی دلچسپی کے نظریات نہیں ہوتے بلکہ افراد اور اقوام کی عملی زندگی کی پوری عمارتیں ان کی بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہیں لہذا جب وہ علمی حیثیت سے ختم ہوجائیں تو ان تعمیرات کا منہدم ہوجانا بھی ضروری ہوتا ہے جو ان پر کھڑی ہوں اور جب ساری دنیا ہی باطل تصورات حقیقت پر تعمیر پائے ہوئے ہو تو ایسی حالت میں اس نئے سچے فلسفے کا ظہور پانا

اور اشاعت پانا جو دونوں دنیاؤں کی حقیقت کے مرغوب اور مروجہ تصورات کو باطل ثابت کرنے پر تلا ہوا ہو۔ ساری دنیا کے لئے ایک قیامت سے کم نہیں ہوتا۔ باطل تصورات حقیقت کے پرستاروں میں سے کون ایسا ہوگا جو کسی فرد واحد کی ذات میں اس قیامت کو ابھرتا ہوا دیکھے اور اسے مٹانے کے در پے نہ ہوجائے۔ لہذا اس قسم کے زلزلہ خیز فلسفے کو پیش کرنا بڑی جراُت کی بات ہے جس کی توقع ہر شخص سے نہیں کی جاسکتی کیونکہ وہ اپنے فکر کی تلوار سے لوگوں کی دونوں دنیاؤں کو فنا کے گھاٹ اتار دینا چاہتا ہے—

حکمت و فلسفه را همت مردے باید
تیغ اندیشه بروئے دوجهان آختن است

خوگر من نیست چشم هست و بود
لرزه برتن خیزم از بیم نمود

تاہم یہ قیامت آکر رہتی ہے اور جب حقیقت کے باطل تصورات مٹ رہے ہوتے ہیں اور ان کے اوپر کی عمارتیں بھی منہدم ہورہی ہوتی ہیں تو اس عمل کے ساتھ ساتھ اس نئے سچے نظام حکمت کی بنیادوں پر ایک نئی دنیا وجود میں آتی ہے جسے عاشقان جمال ذات مل کر اپنی مرضی کے مطابق تعمیر کرتے ہیں اور ان کی مرضی خدا ہی کی مرضی ہوتی ہے۔ گویا اس سے پہلے ان کے اور خدا کے درمیان یہ مکالمہ ہوچکا ہوتا ہے—

گفتند جهان ما آیا بتومی سازد
گفتم که نمی سازد گفتند که بر هم زن

اور پھر خدا ان عاشقوں کا حوصلہ بڑھاتا ہے کہ تم جو چاہتے ہو وہی ہوگا اور تمہاری مزاحمت کرنے والے مٹادئے جائیں گے—

قدم بیباک تر نه در ره زیست
به پهنائے جهان غیراز تو کس نیست

یہی مطلب اقبال کا ہے جب وہ صحیح تصور حقیقت پر ایک نئے فلسفہ کی تشکیل کی پر زور تحریک کرتا ہے :—

زیر کی از عشق گردد حق شناس | کار عشق از زیر کی محکم اساس
عشق چوں بازیر کی همبر بود | نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنه | عشق را بازیر کی آمیزده

منکرین نبوت فلسفیوں کو آج تک اپنی انتہائی کوششوں کے باوجود بھی کائنات کی سچی حقیقت کا پورا علم نہیں ہوا۔ اگرچہ اس حقیقت کے علم کی

طرف انہوں نے کچھ نہ کچھ ترقی ضرور کی ہے۔ در اصل فلسفہ اور نبوت دو مختلف راستوں سے ایک ہی منزل یعنی حقیقت عالم کی نقاب کشائی کی منزل کی طرف آگے بڑھنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اگر چہ نبوت خاتم النبین کے ظہور سے پہلے اپنی منزل پر نہ پہنچ سکی۔ تاہم اس کی رفتار کا ہر قدم صحیح راستہ پر اٹھتا اور صحیح منزل کی طرف بڑھتا رہا۔ اس کے برعکس اگر چہ فلسفہ جزوی اور محدود کامیابیاں حاصل کرتا رہا لیکن حقیقت کائنات کے صحیح وجدانی تصور سے محروم ہونے کی وجہ سے مجموعی طور پر منزل سے دور ٹھوکریں کھاتا رہا۔ نبوت کاملہ کی راہ نمائی کے بغیر صحیح قسم کے وجدان سے آغاز کرنا اور لہذا صحیح عقلی استدلال کو پانا اس کے بس کی بات نہ تھی۔ نبوت کی کوشش یہ تھی کہ انسان کو نظام عالم کی عقلی ترتیب کی تفصیلات میں لے جانے کی بجائے انسان کو اس کے ضروری حقائق کی واقفیت اس حدتک بہم پہنچادی جائے کہ وہ اپنی زندگی کے ہر شعبہ میں ایسے عمل پر آمادہ ہوجائے جس سے وہ نہ صرف اپنی عملی زندگی کو درست کرے بلکہ جس سے اس کے اندر وہ صحیح وجدان پیدا ہوجائے جو نظام عالم کی عقلی تربیت کو دریافت کرنے میں اس کی ٹھیک ٹھیک راہ نمائی کرے۔ چنانچہ نبوت اپنے کمال کو پہنچ کر بھی ہمیں نظام عالم کی عقلی واقفیت بہم پہنچانے کی کوشش نہیں کرتی بلکہ صرف اس اعلی قسم کے وجدان کی تربیت کا اہتمام کرتی ہے جو آخر کار اس واقفیت کے حصول کے لئے ضروری ہے اور جس کے بغیر عقلی استدلال کامل طور پر درست نہیں ہوسکتا۔ فلسفہ نے ٹھیک سمجھا کہ نظام عالم ایک زنجیر کی طرح ہے جس کی ہر کڑی اگلی کڑی کے ساتھ ایک عقلی تعلق رکھتی ہے۔ لہذا اسے یہی نظر آیا کہ وہ نہایت آسانی کے ساتھ سلسلۂ عالم کی ساری کڑیوں کو عقل کی مدد سے دریافت کرے گا لیکن بدقسمتی سے وہ ہر بار اپنے غلط وجدان کو ہی ایک منطقی زنجیر کی شکل دیتا رہا اور لہذا ہمیشہ نا کام رہا۔ اگر فلسفہ ذرا جرأت سے قدم اٹھاتا اور نبوت کاملہ کے تصور کائنات کو جب وہ دنیا کے اندر موجود ہوچکی تھی اپنا لیتا تو اس کی پریشانیاں ختم ہوجاتیں اور وہ صحیح عقلی استدلال جو صدیوں سے اس کی جستجو کا مرکز رہا تھا اسے حاصل ہوجاتا لیکن جب تک فلسفہ اپنے لڑکھڑاتے ہوئے قدموں کے ساتھ چلتے چلتے نبوت کے تصور حقیقت کے قرب و جوار میں ایک خاص مقام پر نہ پہنچ جاتا یہ دلیرانہ قدم اٹھانا اس کے لئے ممکن نہ تھا۔ خوش قسمتی سے اس بیسویں صدی میں طبیعات ، حیاتیات اور نفسیات کے اکتشافات کی وجہ سے فلسفہ کو یہ مقام حاصل ہوگیا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس نے اقبال کی حکمت میں تعلیم نبوت کے ساتھ پیوست ہونے کا دلیرانہ قدم بھی

اٹھالیا ہے ۔اقبال کا فلسفۂ خودی نبوت کے عطا کئے ہوئے تصور کائنات کی ایسی تشریح بہم پہنچاتا ہے۔ جس میں آج تک کے دریافت کئے ہوئے تمام علمی حقائق سموئے ہوئے نظر آتے ہیں اور اس بات کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ مستقبل کے علمی حقائق بھی اس کے اندر کیوں سموئے نہ جاسکیں گے ۔

تعلیم نبوت اور فلسفہ کا یہ اتصال انسان کے علمی ارتقا کا ایک بہت بڑا واقعہ ہے جو نوع انسانی کو ترقی کے ایک نئے دور میں داخل کرتا ہے۔ اور اقبال اس دور کا نقیب ہے۔ اس واقعہ سے حقیقت انسان کا علم جس پر انسانی دنیا کے دائمی امن و اتحاد کا دارومدار ہے۔ پہلی دفعہ ایسی منظم صورت میں سامنے آیا ہے جو دور حاضر کے انسان کو مطمئن کرسکتی ہے اور جو اس کی عالمگیر قبولیت کی ضامن ہے۔ اقبال اپنے اس مقام سے آگاہ ہے۔ اقبال نے اپنے فکر کی ضرورت اور اہمیت کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ محض شاعرانہ تعلیات اور مبالغات نہیں بلکہ ایسے ٹھوس حقائق ہیں جن کے متعلق خاموشی برتنا اس کے لئے کسی طرح سے بھی جائز نہ ہوتا ۔

ذرہ ام مہر منیرآن من است　　صد سحر اندر گریبان من است
خاک من روشن تراز جام‌جم است　　محرم از نازادهائے عالم است
فکرم آن آہو سر فتراک بست　　کو ہنوز از نیستی بیرون نجست
ہیچ کسی‌رازے کہ من گویم نہ گفت　　ہمچو فکر من در معنی نہ سفت
چشمۂ حیوان براتم کردہ اند　　محرم از راز حیاتم کردہ اند

بچشم کم مبین تنہائیم را　　کہ من صد کاروان در گل کنارم

قلزم یاران چو شبنم بے خروش　　شبنم من مثل یم طوفان فروش
انتظار صبح خیزان مے کشم　　اے خوشا زردشتیان آتشم

عمرہا درکعبہ‌وبتخانہ مے نالد حیات　　تاز بزم عشق یک دانائے راز آیدبرون

سر آمد روزگار ایں فقیرے　　دگر دانائے راز آید نہ آید

شاید یہ کہا جائے گا کہ اگر آج تک کوئی غیر مسلم فلسفی ایسا نہیں ہوسکا جو نبوت کاملہ کے تصور حقیقت پر اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا تو یہ بات درست ہوسکتی ہے۔ لیکن اگر اقبال سے پہلے کوئی ایک بھی مسلمان فلسفی ہو گزرا ہے تو اس کے فلسفہ کی بنیاد لازماً خدا کے اسلامی تصور پر ہوگی پھر اقبال کی خصوصیت کیا ہے اور پھر اس سلسلہ میں شاید شاہ ولی اللہ اور محی الدین ابن عربی ایسے اکابر اسلام کا نام لیا جائے لیکن خودی کی حکیمانہ اصطلاح کو کام میں

لانے کی وجہ سے اقبال کے لئے یہ ممکن ہوا ہے کہ وہ خدا کے اسلامی تصور کو محض ایک عقیدہ کے طور پر نہیں بلکہ ایک ایسی علمی اور عقلی حقیقت کے طور پر پیش کرسکے جس کے ڈانڈے دوسرے تمام علمی اور عقلی تصورات سے جاملتے ہوں اور اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ زمانہ حال کے تمام علمی حقائق کے ساتھ اور انسان کی زندگی کے تمام شعبوں کے ساتھ اس تصور کی علمی اور عقلی مناسبت آشکار ہوگئی ہے اور اس تصور کی یہ مخفی استعداد کہ صرف وہی کائنات کے تمام موجودہ اور آئیندہ حقائق کی معقول تشریح اور مکمل تنظیم کرسکتا ہے۔ علمی تحقیق کے دائرہ کے اندر آگئی ہے اور یہی اقبال کی سب سے بڑی علمی خدمت ہے۔ در اصل اقبال کی عبقریت کا یہ مظاہرہ وقت کی ضرورت کا نتیجہ ہے اور وقت کے خاص علمی ماحول اور مقام نے اسے ممکن بنایا ہے۔ اقبال کے زمانہ میں حکمائے مغرب کی تحقیق و تجسس کی بدولت علم کے تینوں شعبوں میں علمی حقائق نے اس سرعت سے ترقی کی ہے کہ اس سے پہلے اس کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔ دوسرے سائنس کے خاص اسلوب تحقیق کے اثر سے فلسفہ کی دنیا میں بھی ایک نیا طرز استدلال وجود میں آیا ہے ۔ جس میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا جاتا ہے کہ کوئی حقائق نظر انداز نہ ہونے پائیں حقائق کا معائینہ کامل احتیاط سے کیا جائے اور نتائج وہی اخذ کئے جائیں جو ناگزیر ہوں اور یہ طرز استدلال علمی دنیا میں آئیندہ کے لئے ایک مستقل حیثیت اختیار کرگیا ہے ۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس دور میں بہت سے فلسفے وجود میں آئے ہیں جن میں سے ہر ایک نے حقائق عالم کو ایک مرکزی تصور کے ساتھ وابستہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال جیسا کہ خود اسے اعتراف ہے حکمت مغرب کی ان علمی ترقیات اور خصوصیات سے پوری طرح متاثر ہوا ہے لہذا اس کی حکمت نے ایک ایسی شکل اختیار کی ہے جس کی وجہ سے اس میں صلاحیت پیدا ہوگئی ہے کہ موجودہ اور آئیندہ کے تمام علمی حقائق کو اپنے اندر جذب کرسکے اور اس طرح سے کائنات کا وہ صحیح اور آخری نظام حکمت ثابت ہو جو ہر دور کے باطل فلسفوں کا جواب ان ہی کی زبان میں دے سکتا ہو۔ شاہ ولی اللہ اور محی الدین ابن عربی کے زمانہ میں اس قسم کے فلسفہ کا وجود میں آنا ممکن نہیں تھا ۔ آج اگر مسلمان یا کوئی اور قوم جدلی مادیات کا معقول علمی جواب دینا چاہے جسے دور حاضر کا انسان بھی سمجھ سکے تو وہ صرف اقبال کے نظام حکمت ہی سے پیدا کیا جاسکتا ہے۔ کائنات اور انسان کی صحیح اور سچی حقیقت کو سمجھنے کے لئے نوع بشر کی راہ میں جس قسم کی ذھنی رکاوٹیں کسی دور میں پیدا ہوتی ہیں قدرت ان رکاوٹوں کو دور کرنے کے لئے علاج بھی ایسا ہی پیدا کرتی ہے۔ اقبال کا فلسفہ خودی اپنے مزاج کے لحاظ سے اپنے دور کے

فلسفوں کی تمام ظاہری خصوصیات سے حصہ لیتا ہے تاکہ ان کا تسلی بخش جواب بن سکے۔ شاہ ولی اللہ اور محی الدین ابن عربی ایسے اکابر امت کے فلسفے اپنے زمانے کے باطل فلسفوں کا جواب تھے۔ لیکن اس زمانہ کے باطل فلسفوں کا جواب نہیں ہیں اور نہ بنائے جاسکتے ہیں۔ یہی وہ حقائق ہیں جن کی بناء پر اقبال کو یہ کہنا زیب دیتا ہے :

هیچ کس رازے کہ من گویم نہ گفت
همچو فکر من در معنی نہ سفت

چونکہ اقبال ایک فلسفی کی حیثیت سے وحدت کائنات کا قائل ہے ضروری تھا کہ اس کا فلسفہ ایک نظام حکمت کی صورت میں ہوتا لیکن اقبال کا نظام حکمت نثر سے زیادہ نظم میں لکھا گیا ہے اور شعر کی زبان تصورات کے باہمی عقلی اور منطقی تعلقات کی باریک تفصیلات اور جزئیات بیان کرنے کے لئے موزوں نہیں ہوتی لہذا ہم اقبال سے جس حدتک کہ وہ شعر میں اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے ان تفصیلات کی توقع نہیں کرسکتے تھے جیسی توقع مثلا ہم اس فلسفی سے کرسکتے ہیں جو محض نثر نویس ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کا نظام حکمت ایک ہی سلسلہ کی صورت میں ایک ہی کتاب میں بیان نہیں ہوا بلکہ اس کے اجزا اس کی ساری کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں۔ تاہم یہ اتفاق کہ اقبال ایک حکیم ہی نہیں بلکہ ایک شاعر بھی تھا اس کے فلسفہ کی نشرو اشاعت کے لئے سازگار ثابت ہوا ہے۔ شعر تصورات کو ایک انقلاب انگیز اثر کے ساتھ لوگوں کے دلوں تک پہنچاتا ہے اگر اقبال محض ایک فلسفی ہوتا اور شاعر نہ ہوتا تو شاید اس کی قوم جو علمی روایات کو مدت سے کھوچکی ہے عرصہ دراز تک اس کے فلسفہ کی طرف توجہ نہ کرسکتی لیکن اس قوم کو اپنی بے عملی کے علاج کی فوری ضرورت تھی لہذا اس قوم کے حق میں قدرت کا انتظام یہ تھا کہ اقبال اپنے فلسفہ کو ایک نہایت ہی سریلی آواز میں گائے اور گاکر اس قوم کو فوراً اپنے اردگرد جمع کردے چنانچہ جب اس نے قوم کو اپنی آواز کی طرف بلایا —

حلقه گرد من زنید اے پیکران آب و گل
آتشے در سینہ دارم از نیا گان شما

تو قوم نے اس کے ارد گرد جمع ہوکر ایک نئی ریاست کی بنیاد ڈالی جو پاکستان ہے لیکن اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہی قوم جو اس کے شعر سے متاثر ہوئی ہے اس کے شعر کے مطالب و معانی کو ایک منظم سلسلہ افکار کی صورت میں ضبط تحریر میں لائے تاکہ خود بھی اسے ٹھیک طرح سے سمجھے اور دوسروں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرسکے۔ ظاہر ہے کہ جب ہم فکر

اقبال کی اس قسم کی مسلسل تشریح بہم پہنچانے کی کوشش کریں گے تو اس کے تصورات کے آپس کے علمی اور عقلی تعلق کو آشکار کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم کسی ایک ایسی علمی حقیقت کو بھی نظر انداز نہ کریں جو اس تعلق کو سمجھنے اور سمجھانے میں ہمیں مدد دے سکتی ہو یعنی جو سچی علمی حقیقت ہونے کی وجہ سے اقبال کے نظام حکمت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو، اقبال اسی خیال کی تائید کرتا ہے جب وہ کہتا ہے —

گفت حکمت را خدا خیر کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

فکر اقبال کی اس قسم کی منظم تشریح بہم پہنچانا نہ صرف علم کی اور نوع انسانی کی ایک بڑی خدمت ہے بلکہ غیروں کے روبرو خود اقبال کی عظمت کا بھی امتحان ہے جس میں اقبال کا پورا اترنا یقینی ہے —

یہ کہ دینا بے محل نہیں کہ جو شخص بھی اس حد درجہ ضروری کام کو ہاتھ میں لے اس کے لئے دو شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے ایک تو یہ کہ اسے اقبال کے افکار کے ذہنی یا وجدانی سر چشمہ یا منبع تک رسائی حاصل ہو یعنی وہ اقبال کے اس قلبی احساس یا وجدان سے بہرہ ور ہو جس سے اس کے تمام تصورات سرزد ہوتے ہیں ۔ دوسرے الفاظ میں اسے نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے حقیقت کائنات کے تصور کا وہی مشاہدہ یا روحانی تجربہ یا عشق حاصل ہو جو اقبال کو تھا ۔ افسوس ہے کہ اقبال کے غیر مبہم الفاظ میں بار بار کہنے کے باوجود ہم اس بات کو بالعموم نظر انداز کرجاتے ہیں کہ گو اقبال ایک شاعر بھی ہے اور ایک فلسفی بھی ۔ تاہم بنیادی طور پر وہ ایک درویش یا صوفی ہے اس کا شاعرانہ کمال اور حکیمانہ جوہر دونوں اس کے وجدان یا عشق کے خدمت گزار ہیں ۔ اس کی ساری ذہنی کاوشوں کا حاصل یہ ہے کہ اس نے فلسفہ کی معروف اور دور حاضر کے انسان کے لئے قابل فہم زبان میں اپنے روحانی تجربہ یا عشق کی ترجمانی کی ہے اور اس عمل کے دوران میں جو فلسفیانہ افکار و تصورات اس کے ہاتھ لگے ہیں ان کو شعر کے زور دار اور پر اثر طرز بیان کا جامہ پہنایا ہے ۔ دوسرے شاعروں کی طرح محبت مجاز کی داستانوں اور غزلوں سے سننے والوں کا دل لبھانا اس کا مدعا نہیں یہی وجہ ہے کہ وہ شاعر کے لقب کو جو بعض وقت اسے دیا جاتا ہے بڑے زور سے رد کرتا ہے —

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم مثال شاعران افسانہ بستم
مدار امید زاں مرد فرد دست کہ بر من تہمت شعر و سخن بست

او حدیث دلبری خواهد زمن — رنگ و آب شاعری خواهد زمن
کم نظر بے تابئے جانم ندید — آشکار م دید و پنہانم نہ دید

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار مے کشم ناقۂ بے زمام را

اوپر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ کس طرح سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تمام ایسے فلسفے جو خدا کی محبت یا حقیقت کائنات کے صحیح تصور سے عاری ہوں اور لہذا حقیقت کے غلط یا ناقص تصور پر مبنی ہوں بے ہودہ اور بیکار ہیں ۔ اگر وہ خود خدا کی محبت سے بہرہ ور نہ ہوتا تو ممکن نہیں تھا کہ وہ کبھی اس قیمتی حکمیانہ نتیجہ پر پہنچ سکتا ۔ اور یہ ہمارا قیاس ہی نہیں بلکہ خود اقبال کا دعوی بھی ہے کہ اسے روحانیت کا ایک درجہ اور معرفت حق تعالی کا ایک مقام عطا کیا گیا ہے۔ اس درجہ معرفت یا مقام محبت کو وہ سوز دروں، ذوق نگہ، جان بیتاب، خدا مستی اور بادۂ ناب وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتا ہے اور اپنے لئے درویش، فقیر، قلندر ایسے القاب استعمال کرتا ہے۔ جو صوفیا کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہان نہ سمر قند

سر آمد روز گار ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید نہ آید

قلندر جز دو حرف لاالہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

اے پسر ذوق نگاہ از من بگیر
سوختن در لالہ از من بگیر

مرے کدو کو غنیمت سمجھ کہ بادۂ ناب
نہ مدرسہ میں' ہے باقی نہ خانقاہ میں ہے

اقبال کی اس قسم کی مسلسل تشریح بہم پہنچانے کی کوشش کریں گے تو اس کے تصورات کے آپس کے علمی اور عقلی تعلق کو آشکار کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم کسی ایک ایسی علمی حقیقت کو بھی نظر انداز نہ کریں جو اس تعلق کو سمجھنے اور سمجھانے میں ہمیں مدد دے سکتی ہو یعنی جو سچی علمی حقیقت ہونے کی وجہ سے اقبال کے نظام حکمت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو، اقبال اسی خیال کی تائید کرتا ہے جب وہ کہتا ہے —

گفت حکمت را خدا خیر کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

فکر اقبال کی اس قسم کی منظم تشریح بہم پہنچانا نہ صرف علم کی اور نوع انسانی کی ایک بڑی خدمت ہے بلکہ غیروں کے روبرو خود اقبال کی عظمت کا بھی امتحان ہے جس میں اقبال کا پورا اترنا یقینی ہے —

یہ کہ دینا بے محل نہیں کہ جو شخص بھی اس حد درجہ ضروری کام کو ہاتھ میں لے اس کے لئے دو شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے ایک تو یہ کہ اسے اقبال کے افکار کے ذہنی یا وجدانی سر چشمہ یا منبع تک رسائی حاصل ہو یعنی وہ اقبال کے اس قلبی احساس یا وجدان سے بہرہ ور ہو جس سے اس کے تمام تصورات سرزد ہوتے ہیں ۔ دوسرے الفاظ میں اسے نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے حقیقت کائنات کے تصور کا وہی مشاہدہ یا روحانی تجربہ یا عشق حاصل ہو جو اقبال کو تھا ۔ افسوس ہے کہ اقبال کے غیر مبہم الفاظ میں بار بار کہنے کے باوجود ہم اس بات کو بالعموم نظر انداز کرجاتے ہیں کہ گو اقبال ایک شاعر بھی ہے اور ایک فلسفی بھی ۔ تاہم بنیادی طور پر وہ ایک درویش یا صوفی ہے اس کا شاعرانہ کمال اور حکیمانہ جوہر دونوں اس کے وجدان یا عشق کے خدمت گزار ہیں ۔ اس کی ساری ذہنی کاوشوں کا حاصل یہ ہے کہ اس نے فلسفہ کی معروف اور دور حاضر کے انسان کے لئے قابل فہم زبان میں اپنے روحانی تجربہ یا عشق کی ترجمانی کی ہے اور اس عمل کے دوران میں جو فلسفیانہ افکار و تصورات اس کے ہاتھ لگے ہیں ان کو شعر کے زور دار اور پر اثر طرز بیان کا جامہ پہنایا ہے ۔ دوسرے شاعروں کی طرح محبت مجاز کی داستانوں اور غزلوں سے سننے والوں کا دل لبھانا اس کا مدعا نہیں یہی وجہ ہے کہ وہ شاعر کے لقب کو جو بعض وقت اسے دیا جاتا ہے بڑے زور سے رد کرتا ہے —

نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم — مثال شاعران افسانہ بستم
مدار امید زاں مرد فرد دست — کہ بر من تہمت شعر و سخن بست

او حدیث دلبری خواهد زمن   رنگ و آب شاعری خواهد زمن
کم نظر بے تابئ جانم ندید   آشکارم دید و پنہانم نہ دید

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوۓ قطار مے کشم ناقۂ بے زمام را

اوپر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ کس طرح سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تمام ایسے فلسفے جو خدا کی محبت یا حقیقت کائنات کے صحیح تصور سے عاری ہوں اور لہذا حقیقت کے غلط یا ناقص تصور پر مبنی ہوں بے ہودہ اور بیکار ہیں ۔ اگر وہ خود خدا کی محبت سے بہرہ ور نہ ہوتا تو ممکن نہیں تھا کہ وہ کبھی اس قیمتی حکمیانہ نتیجہ پر پہنچ سکتا ۔ اور یہ ہمارا قیاس ہی نہیں بلکہ خود اقبال کا دعوی بھی ہے کہ اسے روحانیت کا ایک درجہ اور معرفت حق تعالی کا ایک مقام عطا کیا گیا ہے۔ اس درجہ معرفت یا مقام محبت کو وہ سوز دروں، ذوق نگاہ ، جان بیتاب ، خدا مستی اور بادۂ ناب وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتا ہے اور اپنے لئے درویش، فقیر، قلندر ایسے القاب استعمال کرتا ہے۔ جو صوفیا کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہان نہ سمر قند

سر آمد روز گار ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید نہ آید

قلندر جز دو حرف لاالہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہاۓ حجازی کا

اے پسر ذوق نگہ از من بگیر
سوختن در لاالہ از من بگیر

مرے کدو کو غنیمت سمجھ کہ بادۂ ناب
نہ مدرسہ میں ہے باقی نہ خانقاہ میں ہے

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست
جان بیتابے کہ من دارم کجا است

اعجمی مردے چہ خوش شعرے سرود
سوزد از تاثیر او جاں در وجود

اقبال کے فکر کو ایک مسلسل نظام حکمت کے طور پر پیش کرنے کے لئے دوسری شرط جس کا پورا کرنا اس کے شارح کے لئے ضروری ھے وہ یہ ھے کہ وہ تمام علمی حقائق سے جو اب تک دریافت ہوچکے ھیں اور فلسفہ کے ان تمام نظریات و تصورات سے جو آج تک پیش کئے گئے ھیں پوری طرح سے واقف ھوتا کہ اقبال کے نظام تصورات کے ساتھ ان کی اور ان کے ساتھ اقبال کے نظام تصورات کی مناسبت یا عدم مناسبت کا ادراک کرسکے۔ اقبال کا جو شارح ان دو شرطوں کو پورا کرے گا وہ اس کے نظام حکمت کے بکھرے ہوئے تصورات کے علمی اور عقلی رشتہ کو سمجھنے کی وجہ سے نہ صرف اس قابل ھوگا کہ ان کو ایک سلسلہ کی صورت میں بیان کرسکے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ممکن ھوگا کہ وہ اس کے نظام حکمت کو اور وسعت اور ترقی دے سکے یعنی اور علمی حقائق کو جو اس کے ساتھ مطابقت یا مناسبت رکھتے ھوں اس کے اندر داخل کرکے اس کی تائید مزید کا سامان پیدا کرسکے اور یہ ظاہر ھے کہ ایک سچے تصور حقیقت پر قائم ھونے والے نظام حکمت کی ھر ترقی اس کی اگلی ترقی کو آسان کرتی ھے۔ اور اس طرح سے اس کی غیر متناھی ترقیوں کا دروازہ کھول دیتی ھے۔ جب اقبال کے فلسفہ خودی کی ایک اور ترقی یافتہ صورت ھمارے سامنے آئے گی تو پھر وہ اور ترقی کرے گا اور لوگ تاقیامت اس پر لکھتے رھیں گے اور اس کی ترقی کا سلسلہ ختم نہ ھوگا کیونکہ علم کے تینوں شعبوں میں تمام حقائق صرف اسی کے اجزاء و عناصر شمار کئے جائیں گے۔ اوپر ھم دیکھ چکے ھیں کہ کس طرح ایک سچا فلسفہ ھمیشہ ترقی کرتا رھتا ھے اور اس کی ترقیاں کبھی ختم نہیں ھوسکتیں اس کے برعکس چونکہ علمی حقائق ایک غلط فلسفہ کے ساتھ جو غلط تصور حقیقت پر مبنی ھو مطابقت نہیں رکھتے لہذا ان حقائق کی ترقی کی وجہ سے زود یا بدیر ایک ایسا وقت خود بخود آجاتا ھے جب غلط فلسفہ کی فرضی معقولیت کا پردہ چاک ھوجاتا ھے اور وہ اپنا دم توڑ دیتا ھے۔ اس کا مطلب یہ ھے کہ فکر اقبال کی اس قسم کی منظم تشریح ایک ایسے دور کو قریب لائے گی جب دنیا میں صرف ایک ھی فلسفہ باقی رھے گا اور وہ اقبال کا فلسفہ خودی ھوگا اور دوسرے تمام فلسفے یا تو مٹ جائیں گے اور

یا پھر نوع انسانی کے ادوار جہالت کی یادگار کے طور پر باقی رہیں گے۔ اسی لئے اقبال دور حاضر کے انسان سے نہیں بلکہ مستقبل کے انسان سے امید رکھتا ہے کہ وہ پوری طرح سے اس کی عظمت کا اعتراف کرے گا اور اس کے فکر کو اپنی زندگی کی بنیاد بنائے گا۔

انتظار صبح خیزاں می کشم — اے خوشا زرتشیان آتشم
نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم — من نوائے شاعر فرد استم
عصر من دانندۂ اسرار نیست — یوسف من بہر ایں بازار نیست
نغمۂ من از جہاں دیگر است — ایں جرس را کا روانے دیگر است

لیکن یہ دو شرطیں اس قسم کی ہیں کہ ایسے افراد کی کوئی کمی نہ ہوگی جو ان میں سے تنہا ایک کو یا دوسری کو باحسن طریق پورا کرسکیں لیکن ایسے اشخاص بمشکل مل سکیں گے جو بیک وقت دونوں شرطوں کو پورا کریں۔ اس زمانہ میں جب مذہب علوم جدیدہ سے ناواقف ہے اور علوم جدیدہ سے شغف رکھنے والے اشخاص مذہب سے بے بہرہ ہیں ایسے درویشان خدا مست کا وجود نادر ہے جو علوم جدیدہ میں بھی دسترس رکھتے ہوں۔

اقبال کے نظام حکمت میں خودی سے مراد وہ شعور ہے جو خود شناس ہو لیکن یہاں شعور کا مطلب تمیز یا ہوش نہیں بکہ خود وہ چیز ہے جس کا خاصہ تمیز یا ہوش ہے یا جس کی وجہ سے ایک انسان تمیز یا ہوش رکھتا ہے یہ ایک نور ہے لیکن مادی روشنیوں میں سے کوئی روشنی ایسی نہیں جو اس کی مماثل ہو اور پھر یہ ایک قوت ہے۔ لیکن مادی قوتوں میں سے کوئی قوت ایسی نہیں جس کے ساتھ اس کو مشابہت دی جاسکے یہی وہ نورانی قوت یا قوی نور ہے جس کی وجہ سے انسان زندہ ہے ان معنوں میں ایک خاص سطح کا شعور حیوان میں بھی موجود ہے لیکن حیوان کا شعور آزاد نہیں بلکہ قدرت کی پیدا کی ہوئی ناقابل تغیر جبلتوں کے ماتحت کام کرتا ہے اس کے برعکس انسان کا شعور جبلتوں سے آزاد ہو کر بھی کام کرسکتا ہے انسان میں شعور کی آزادی کا نتیجہ یہ ہے کہ اس میں طلب حسن اور جستجوئے کمال کا جذبہ پایا جاتا ہے اور وہ اس جذبہ کی تسکین اور تشفی کے لئے جبلتوں کی مخالفت کرسکتا ہے۔ حیوان اپنے شعور کی وجہ سے فقط سوچتا جانتا اور محسوس کرتا ہے۔ لیکن انسان اپنے شعور کی وجہ سے نہ صرف سوچتا جانتا اور محسوس کرتا ہے بلکہ جب وہ ایسا کررہا ہوتا ہے تو وہ جانتا بھی ہے کہ وہ ایسا کررہا ہے یعنی انسان میں اپنے شعور کے افعال کو جاننے اور سمجھنے کی استعداد ہے لہذا اس کا شعور خود شناس اور خود شعور ہے۔ وہ فقط شعور ہی نہیں بلکہ ایک قسم کی خود شعوری ہے اسی خود شعوری کو اقبال خودی کہتا ہے۔

ہم اپنی خودی کا علم حواس کی مدد کے بغیر براہ راست حاصل کرتے ہیں۔ لیکن غیر کی خودی کا علم ہمیں فقط اس کے نتائج اور اثرات اور افعال و اعمال سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس کو کسی حالت میں بھی ان آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے۔ اقبال کا سارا نظام حکمت علمی حقائق کی روشنی میں اسی خودی کے غیر مبدل اور فطری اوصاف و خواص اور عملی اثرات و نتائج کی تشریح پر اور اس کی روشنی میں علمی حقائق کی تشریح اور تنظیم پر مشتمل ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں حقیقت انسان و کائنات کے ہر گوشہ کو موضوع بحث بنایا ہے اور انسان کی عملی زندگی کے تمام شعبوں کی ماہیت پر رائے زنی کی ہے۔ مثلاً وہ اس قسم کے سوالات کا جواب دیتا ہے کہ کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ تخلیق کیا ہے؟ ارتقاء کیا ہے؟ مادہ کیا ہے؟ حیوان کیا ہے؟ انسان کیا ہے؟ جبلت کیا ہے؟ کیسے وجود میں آتی ہے؟ تخیل کیا ہے؟ حافظہ کیا ہے؟ جد و جہد کیا ہے؟ آرزو کیا ہے؟ ہوش کیا ہے؟ علم کیا ہے؟ عقل کیا ہے؟ وجدان کیا ہے؟ عشق کیا ہے؟ فقر کیا ہے؟ موت کیا ہے؟ اخلاق کیا ہے؟ تعلیم کیا ہے؟ سیاست کیا ہے؟ قانون کیا ہے؟ آمریت کیا ہے؟ جمہوریت کیا ہے؟ ہنر کیا ہے؟ تیاتر کیا ہے؟ تاریخ کیا ہے؟ مذہب کیا ہے؟ جنگ کیا ہے؟ وغیرہ لیکن اس لئے کہ یہ تمام سوالات خودی کی ماہیت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان پر قلم اٹھانا خودی کی ماہیت کو واضح کرنا ہے۔ اور اس لیے کہ اس کے نزدیک ان تمام سوالات کا صحیح جواب بھی خودی کی ماہیت سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ زندگی بغیر شعور کے نہیں ہوتی اور شعور بغیر زندگی کے نہیں ہوتا اقبال نے خودی کو ”زندگی“ اور ”حیات“ کے ناموں سے بھی تعبیر کیا ہے۔

خودی کا مرکزی وصف محبت یا عشق ہے اسی سے وہ اپنی ممکنات کا اظہار کرتی اور ترقی پاتی ہے۔

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ماشرار زندگی است
از محبت مے شود پائندہ تر
زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر
از محبت اشتعال جوہرش
ارتقائے ممکنات مضمرش
فطرت او آتش اندوزد زعشق
عالم افروزی بیاموزد زعشق

خودی اپنی فطرت کے اس تقاضا کو پورا کرنے کے لئے کسی حسین و جمیل مقصد یا مدعا کی تلاش کرتی ہے اور جب کوئی ایسا مقصد یا مدعا جو اس کی نگاہ میں حسین و جمیل ہو اس کے سامنے آجاتا ہے تو پھر وہ دل و جان سے اس کو چاہتی ہے اور اس کے حصول کے لئے عواقب سے بے پرواہ ہوکر میدان عمل میں قدم رکھتی ہے اور اپنی تمام مخفی صلاحیتوں اور قوتوں کو بروئے کار لاتی ہے تاکہ اپنے راستہ کی تمام مشکلات پر غالب آئے اور تمام مزاحمتوں اور رکاوٹوں کو دور کرکے اپنے مدعا کو حاصل کرے۔ مدعا کا حصول اس کا غلبہ بھی ہے اور اس کی خود نمائی بھی لہذا حب استیلا یا غلبہ کی خواہش اور خود نمائی اس کے ثانوی خواص ہیں جو اس کے تقاضائے عشق و محبت سے پیدا ہوتے ہیں —

زندگانی را بقا از مدعا است　　　کاروانش را درا از مدعا است
زندگی در جستجو پوشیدہ است　　　اصل او در آرزو پوشیدہ است

آرزو و ہنگامہ آرائے خودی　　　موج بیتابے زدریائے خودی

اقبال کے بعض شارحین کو "خودی،، کا یہ مفہوم سمجھنے میں دقت پیش آئی ہے اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ خودی کا لفظ فارسی اور اردو میں ایک اور معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے یعنی تکبر خود پروری اور خود پرستی کے معنوں میں اور پھر اقبال نے بھی مسلمانوں کی اس زمانہ کی پست حالی کے پیش نظر خودی کے گوناگوں ازلی اور ابدی صفات میں سے صرف اس صفت پر زور دیا ہے۔ جس کا ایک پہلو خود نمائی یا حب استیلا یا غلبہ کی خواہش ہے۔ اس صفت کی رو سے خودی حصول مدعا کے لئے مزاحمتوں کا مقابلہ کرکے ان پر غالب آنا چاہتی ہے۔ اس بناء پر بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوا ہے کہ اقبال کے نزدیک بھی خودی کا مفہوم وہی ہے یا اس کے قریب قریب کچھ ہے جو عام لوگوں کے ذہن میں اب تک چلا آتا ہے چنانچہ وہ سمجھتے ہیں کہ جذبۂ خود نمائی اور قوت کے جائز یا نا جائز اظہار میں کوئی خاص خوبی ہے اور اقبال کی تعلیم یہی ہے کہ جس طرح سے ممکن ہو اس جذبہ کا اظہار کرنا چاہئے۔ یہ بات قطعاً غلط ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی گذارش تو یہ ہے کہ جہاں تک انسان کی خودی کا تعلق ہے خودی کے مقاصد صحیح بھی ہوتے ہیں اور غلط بھی۔ جد و جہد یا عمل سے خودی کا جذبۂ خود نمائی اسی صورت میں مکمل اور مستقل اطمینان پاتا ہے جب اس کا مقصد صحیح ہو یعنی اس کی اپنی فطرت کے مطابق ہو۔ غلط مدعا درحقیقت خودی کا اپنا مدعا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اپنے اصلی فطری اور صحیح مدعا کی غلط ترجمانی ہوتی ہے جسے زود یا بدیر خودی کو درست

کرنا پڑتا ہے لہذا غلط مدعا کی پیروی سے خودی کو عارضی طور پر تسلی ہو تو ہو لیکن آخر کار اسے بے اطمینانی اور ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کی جد و جہد آخر کار خود اس کے خود نمائی کے مقصد کو شکست دے دیتی ہے۔ دوسری گذارش یہ ہے کہ عملی جدوجہد احساس مدعا کا لازمی نتیجہ ہے اور خودی ہر آن کوئی نہ کوئی مدعا غلط یا صحیح رکھنے پر مجبور ہے۔ گویا وہ ہر وقت عمل یا جد و جہد کرنے پر بھی مجبور ہے۔ غلط مدعا غلط عمل پیدا کرتا ہے اور صحیح مدعا صحیح عمل پیدا کرتا ہے اقبال صرف اسی عمل کی تلقین کرتا ہے جو ہمارے صحیح اور بلند مدعا کے ماتحت پیدا ہو اور اس کے نزدیک صحیح مدعا فقط مرد مومن کا امتیاز ہے مومن کا نصب‌العین حیات صبح کی طرح روشن منتہائے حسن و کمال اور آسمان سے بالا تر ہوتا ہے کیونکہ وہ خود خدا ہی کا نصب‌العین ہوتا ہے

اے ز راز زندگی بیگانہ خیز   از شراب مقصدے مستانہ خیز
مقصدے مثل سحر تابندۂ   ماسوے را آتشی سوزندۂ
مقصدے از آسماں بالا ترے   دلربائے دلستانے دلبرے

اوپر یہ کہا گیا ہے کہ اقبال کے نزدیک خودی وہ شعور ہے جو اپنے آپ سے آگاہ ہو اور یہ شعور انسان کا امتیاز ہے سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ خودی انسان میں کہاں سے آئی ہے۔ کیا وہ مادہ ہی کی ایک خاص ترقی یافتہ حالت کا وصف تو نہیں مثلاً مادہ کی ایسی ترقی یا فتہ حالت جس کا مشاہدہ ہم وجود انسانی میں کرتے ہیں ۔ اگر یہ درست ہے تو پھر خودی مادہ ہی کی ایک شکل ہے اور مادہ سے الگ کچھ نہیں ۔ حکمائے مادیین نے یہی سمجھا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جب مادہ ترقی کرتے کرتے ایک خاص حالت پر پہنچ جاتا ہے تو طبیعات اور کیمیا کے قوانین اپنا عمل اس طرح سے شروع کردیتے ہیں کہ ہم کہنے لگ جاتے ہیں کہ اس میں شعور پیدا ہوگیا ہے یا وہ زندہ ہے۔ زندہ مادہ کو ہم جسم حیوانی کا نام دیتے ہیں۔ شعور جسم حیوانی کے دماغ یا نظام عصبی میں مرتکز ہوتا ہے اور پھر جب زندہ باشعور مادہ اور ترقی کرتا ہے تو اس کا شعور بھی ترقی کرتا ہے یہاں تک کہ انسان تک پہنچ کر وہ خود شعور ہوجاتا ہے اور خود شعور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کا دماغ ایک مادی ساخت کی حیثیت سے دوسرے تمام حیوانات کے دماغ کی نسبت زیادہ پیچیدہ اور ترقی یافتہ ہے اگر یہ خیال درست ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس زندگی کے بعد کوئی اور زندگی نہیں ۔ لیکن اقبال اس نقطۂ نظر سے یکسر اختلاف کرتا ہے۔ چنانچہ وہ مادہ پرست حکیم کے مسلمان پیرو سے خطاب کرکے کہتا ہے :—

تری نجات غم مرگ سے نہیں ممکن
کہ تو خودی کو سمجھتا ہے پیکر خاکی

اقبال کے نزدیک خودی مادہ کی ترقی یا فتہ شکل نہیں بلکہ خود کائنات کی آخری حقیقت ہے جو اپنے اوصاف کو آشکار کرنے کے لئے خود مادہ کو پیدا کرکے اس میں اپنا ظہور کرتی ہے۔ اور اسے رفتہ رفتہ ترقی کے مدارج سے گزار کر ایک خاص منزل تک پہنچاتی ہے —

پیکر ہستی زآثار خود یست
ہر چہ مے بینی ز اسرار خود یست

اور مادیین کے ساتھ اقبال کی اس نزاع میں تازہ ترین علمی حقائق کلیۃً حکمائے مادیین کے خلاف اور اقبال کے حق میں ہیں —

اقبال کا تصور شریعت

خورشید احمد

اقبال کی نظم " ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں جب ابلیس کا ایک مشیر اسے متوجہ کرتا ہے کہ مزدک کے بروز کارل مارکس کے جوشِ جنوں سے عنقریب وہ جہاں ہی زیر و زبر ہونے کو ہے جس کی سیادت اس کے ہاتھوں میں ہے تو ابلیس اس کی تردید کرتے ہوئے بڑے معنی خیز انداز میں کہتا ہے -

جانتا ہے، جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

پھر وہ اپنے اس خیال کی مزید وضاحت کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ اسلام سے اس " خطرہ " کا سبب اس کی شریعت ہے۔ وہ کہتا ہے ــ

جانتا ہوں میں یہ امت حاملِ قرآں نہیں
ہے وہی سرمایہ داری بندۂ مومن کا دیں
جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں
بے یدبیضا ہے پیرانِ حرم کی آستیں
عصرِ حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبر کہیں
الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر
حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لئے
نے کوئی فغفور وخاقان، نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں
چشمِ عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب
یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محروم یقیں

ہمیں دیکھنا چاہئے کہ اقبال کے نزدیک وہ شریعت کیا ہے جس کی یہ خصوصیات خود اس کے سب سے بڑے دشمن نے بیان کی ہیں ــ

اقبال اس نقطہ نظر کے حامی ہیں کہ شریعت کے بنیادی مآخذ دو ہیں: قرآن اور سنت۔ ان دو بنیادی مآخذ کے علاوہ وہ دو ضمنی مآخذ اجماع اور اجتہاد کے بھی قائل ہیں۔ بنیادی مآخذ شریعت کی اساسی تعلیم کو پیش کرتے ہیں اور ضمنی مآخذ کے ذریعہ ہر دور میں شریعت وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے نئی نئی وسعتیں اختیار کرتی جاتی ہے اور اپنی حقیقی روح کو قائم رکھتے ہوئے ہر دور کے نئے سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے۔ لیکن یہ ضمنی مآخذ یعنی — اجماع اور اجتہاد — اساسی مآخذ یعنی — قرآن اور حدیث — کے تابع ہیں اور انہیں انہی حدود میں استعمال کیا جاسکتا ہے جو قرآن و سنت میں مقرر کی گئی ہیں —

پہلا بنیادی مآخذ قرآن ہے اور وہ ہدایت کا اصل سرچشمہ ہے۔ یہ خدا کی نازل کردہ کتاب ہے جو زندگی کا پورا دستورالعمل پیش کرتی ہے۔ اس کی ہدایت ہر دور اور ہر زمانے کے لئے ہے اور چونکہ یہ ہدایت اس ہستی کی طرف سے ہے جس کے لئے زماں و مکاں کی حدود کوئی معنی نہیں رکھتیں اس لئے یہ ہدایت ابدالآباد تک کے لئے ہے۔ انسانیت کی ترقی اور ملت کے استحکام کا اصل راستہ یہی ہے کہ اس الکتاب سے رشتہ استوار کیا جائے اور اس کی ہدایت کے مطابق زندگی کا نقشہ قائم کیا جائے —

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآں زیستن

مسلمان صرف ایک آئین —— قرآن —— کے ذریعہ زندہ ہیں اور یہی ان کی زندگی کا سرچشمہ ہے۔

از یک آئین مسلمان زندہ است
پیکر ملت زقرآن زندہ است

قرآن ہی آزادی اور ترقی کا ضامن ہے اور جب بھی مسلمانوں نے اس سے تعلق کمزور کیا انہوں نے اس بے تعلقی کے نہایت تباہ کن نتائج بھگتے —

چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت
حریت را زہر اندر کام ریخت

اور مستقبل میں ترقی کا راستہ صرف ایک ہے اور وہ غیروں کی اندھی تقلید سے آزادی حاصل کر کے قرآن کے اتباع کا راستہ ہے —

اے بہ تقلیدش اسیر آزاد شو
دامن قرآں بگیر آزاد شو

اس شریعت کا دوسرا بنیادی ماخذ سنت رسول اللہ ہے۔ رسول کے ذریعہ اللہ نے اپنی ہدایت انسانوں تک پہنچائی، قدم قدم پر اس کی رہنمائی کی، اور اس کی پوری زندگی کو انسانیت کے لئے اسوۂ حسنہ بنایا۔ نبی نے قرآن کی تشریح کی اور اس کے احکام کو عملی جامہ پہنایا۔ قرآن کے بعد رسول کی یہی سنت شریعت کا مستقل ماخذ ہے —

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال حدیث کو شریعت کا ماخذ اور دینی حجت نہیں مانتے تھے اور صرف قرآن کو یہ مقام دیتے تھے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے اور فکر اقبال میں اس کے لئے کوئی بنیاد موجود نہیں۔ اس کے بر عکس اقبال نے بار بار اسلام کی تاریخ اور روایات کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ اور ملت کی بقا اور نشوو نما کے لئے ان کو ضروری قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک دین میں حدیث کا درجہ وہی ہے جو اکابر امت کے نزدیک آج تک رہا ہے —

شنیدم آنچہ از پاکان امت
ترا با شوخئے رندانہ گفتم

---

(۱)

جہاں تک تاریخ رہنمائی کرتی ہے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قرن اول میں بلا استثناء قرآن اور حدیث دونوں کو شریعت کا اولین ماخذ اور دین میں حجت مانا جاتا تھا۔ دوسری صدی کے آغاز میں معتزلہ کی طرف سے پہلی مرتبہ حدیث کے حجت شرعی ہونے پر شبہ کا اظہار ہوا اور اس کی سند کو چیلنج کیا گیا (۱) پھر اخوان الصفا نے اس نقطۂ نظر کو مزید وضاحت سے پیش کیا (۲) لیکن جلد ہی مسلمان مفکرین نے اس ذہنی رجحان کا نوٹس لیا اور مسکت دلائل کے ساتھ اس کا جواب دیا۔ جس کے نتیجہ کے طور پر یہ نقطۂ نظر

۱۔ حافظ ابن حزم فرماتے ہیں —— " اہل سنت خوارج۔ شیعہ۔ قدریہ تمام فرقے آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کی ان احادیث کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں برابر حجت سمجھتے رہے۔ یہاں تک کہ پہلی صدی کے بعد متکلمین معتزلہ آئے اور انہوں نے اس اجماع کے خلاف کیا " ملاحظہ ہو " الاحکام " ۔ ج ۱ - ص ۱۱۴ —

۲۔ " فتنۂ انکار حدیث کا منظر و پس منظر " از افتخار احمد بلخی۔ کراچی صفحہ ۴۴ — ۴۸ ۔

اپنے آغاز ھی میں دب گیا۔ دور جدید میں مغربی مستشرقین نے حدیث کو خصوصیت سے ھدف تنقید بنایا(١) اور مستشرقین کی ان تنقیدات کے زیر اثر خود عالم اسلام میں ایک طبقہ حدیث کی صحت اور اس کی حجت پر شک کرنے لگا۔ لیکن یہ طبقہ عالم اسلام میں کبھی بھی کوئی قوی تحریک برپانہ کرسکا اور خصوصیت سے اقبال کے زمانہ میں تو اس کا اثر بہت ھی محدود تھا۔ اس زمانہ میں یہ نقطۂ نظر اتنا محدود اور غیر اھم تھا کہ اقبال نے اسے درخور اعتناء ھی نہیں سمجھا۔ اس لئے ھمیں بلا واسطہ کوئی ایسی چیز نہیں مل سکی جس میں آپ نے اس کا کسی حیثیت سے بھی نوٹس لیا ھو۔ لیکن جہاں تک ان مباحث کا سوال ھے جو اس سلسلہ میں پیدا ھوتے ھیں ان پر علامہ موصوف نے مختلف مقامات پر بحث کی ھے اور ھم اس مقالہ میں ان مقامات کی نشاندھی کریں گے لیکن قبل اس کے کہ ھم علامہ موصوف کے افکار پیش کریں ضروری معلوم ھوتا ھے کہ تنقیح مبحث کی خاطر اسلامی شریعت میں سنت اور حدیث کے صحیح مقام کو متعین کرلیا جائے —

---

(٢)

اس دنیا میں انسان کی دو بنیادی ضرورتیں ھیں ایک اشیاء وہ جو اس کی مادی اور جسمانی احتیاجات کو پورا کرتی ھیں اور دوسری وہ ھدایت اور رھنمائی جس کی روشنی میں وہ اپنی اخلاقی ، اجتماعی اور تمدنی زندگی کی تشکیل صحت مند بنیادوں پر کرسکے۔ اللہ تعالی کی ربوبیت عامہ کا تقاضہ تھا کہ وہ انسان کی ان دونوں ضرورتوں کو پورا کرے۔ پہلی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے اس نے زمین وآسمان میں وسائل معیشت کا ایک نہ ختم ھونیوالا خزانہ ودیعت کردیا ھے اور انسان ان وسائل کے ذریعہ اپنی تمام ضرورتوں کو پورا کرسکتا ھے۔ دوسری احتیاج کو پورا کرنے کے لئے اللہ تعالی نے اپنی ھدایت اور اپنے نبی بھیجے تاکہ وہ انسان کو زندگی کی حقیقت سے روشناس کرائیں اور انہیں ان اصول تمدن کی تعلیم دیں جو زندگی کو اس کے اصل مقاصد سے ھمکنار کردیں —

اسلامی نقطۂ نظر سے انبیاء کا کام محض یہ نہیں ھے کہ وہ خدا اور بندے کا انفرادی تعلق کچھ خاص عقائد کی بنیادوں پر استوار کرادیں بلکہ اس کے ساتھ ان کا اصل وظیفہ یہ بھی ھے کہ تاریخ کی رو کو موڑدیں اور دین حق کی بنیاد

---

١ - ملاحظہ ھو
Joseph Schacht, The origins of Mohammadan Jurisprudence, oxford, 1950.

پر انفرادی اور اجتماعی۔ تہذیبی اور تمدنی زندگی کی تعمیر کریں۔ قرآن کے الفاظ میں

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتب و المیزان لیقوم الناس بالقسط ۰ (۱)

ہم نے اپنے رسول واضح نشانیاں دے کر بھیجے ہیں اور ان کے ساتھ قرآن (یعنی قانون حیات) اور میزان عدل اتاری ہے تاکہ انسانوں پر انصاف قائم کریں —

هوالذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ۰ (۲)

وہی ہے (ذات باری تعالی) جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تا کہ اس کو تمام نظام ہائے زندگی پر غالب کردے —

اسلام کی نگاہ میں انبیاؑ کا مشن یہی ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کی طرف علامہ اقبال اپنے خطبہ "اسلامی ثقافت کی روح"، میں اشارہ کرتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں کہ نبی حق کی معرفت حاصل کرنے کے بعد زمانے کی رومیں داخل ہوتا ہے اور "پھر ان قوتوں کے غلبہ اور تصرف سے، جو عالم تاریخ کی صورت گرہیں، مقاصدکی ایک نئی دنیاپیدا کرتا ہے"، (۳) اس کا مقصدایک خاص قسم کا انسان اور ایک خاص تہذیب و تمدن قائم کرنا ہوتا ہے اور اس کی اصل کامیابی اسی خاص دائرہ میں ہے۔ (۴)

چونکہ اسلام کااصل مقصد انسانی زندگی کو ایک خاص نہج پر قائم کرنا ہے اس لئے اللہ تعالی نے اس خاص مقصد کی طرف انسان کی رہنمائی کے لئے صرف یہ کافی نہیں سمجھا کہ اپنی ہدایت محض کتابی شکل میں ان کو فراہم کردے بلکہ اس ہدایت کے مطابق ان کی زندگیوں کی تعمیر کے لئے ایک اسوۂ حسنہ بھی ان کے سامنے پیش کیا تا کہ اس اسوہ کی پیروی کرکے وہ اپنے کو اسلام کے اصل مقاصد سے ہم آہنگ کرلیں یہی وجہ ہے کہ "کتاب"، کے ساتھ "صاحب کتاب"، کو بھی بھیجا گیا۔ اور "صاحب کتاب"، کی زندگی کو انسانوں کے لئے نمونہ اور اس کے حکم کو قانون بنایا گیا —

۱۔ القرآن سورہ — الحدید — ۲۵
۲۔ القرآن سورہ — الصف — ۹
۳۔ اقبال — تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"، ترجمہ سید نذیر نیازی—لاہور ۱۹۵۸ء صفحہ ۱۸۸
۴۔ اقبال — ایضاًصفحہ ۱۸۹ — ۱۹۰

رسول کا اصل کام یہ ہے کہ وہ لوگوں تک خدا کی ہدایات پہنچادے، ان کی تشریح و توضیح کرے اور اس پر عمل کر کے زندگی کے ہر شعبہ کے لئے نمونہ پیش کردے۔ پھر جو لوگ اس رہنمائی کو قبول کرلیں ان کی زندگیوں کی تنظیم اس ہدایت کے مطابق کرے اور اپنی قیادت میں وہ تہذیب و تمدن قائم کردے جو اسلام قائم کرانا چاہتا ہے۔ قرآن کی نگاہ میں نبی محض کتاب پہنچا دینے والا ایک قاصد نہیں بلکہ ایک ایسی شخصیت ہے جو مندرجہ بالا تمام وظائف کو انجام دینے کے لئے پیدا کی جاتی ہے—

لقد من اللہ علی المومنین اذ بعث فیھم رسولا منھم یتلوا علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ وان کانوا من قبل لفی ضلل مبین ٥(١)

یقیناً اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر احسان کیا جب کہ اس نے ان پر ایک رسول بھیجا جو ان کو اس کی آیات سناتا ہے اور انکا تزکیہ کرتا ہے۔ انہیں کتاب کی تعلیم دیتا ہے اور حکمت سکھاتا ہے درآنحالیکہ پہلے وہ کھلی ہوئی گمراھی میں تھے—

یعنی نبی کا کام نہ صرف یہ ہے کہ وہ خدا کی ہدایت انسانوں تک پہنچادے بلکہ یہ بھی ہے کہ جو لوگ اس ہدایت کو قبول کرلیں ان کے اخلاق کا تزکیہ اور ان کی زندگیوں کی تطہیر کرے— ان کو کتاب کی تعلیم دے۔ اس کی تشریح اور توضیح کرے اور جو خاص حکمت اللہ تعالی نے اس کو عطا کی ہے اس کے ذریعہ سے پوری زندگی میں ان کی رہنمائی کرے۔ رسول کا یہ دوسرا کام— جس کی انجام دھی کے لئے اس کی حکمت بروئے کار آتی ہے— رسول کی سنت اور اس کی حدیث کی صورت اختیار کرتا ہے(٢)—

ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالی فرماتا ہے —

و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیھم ٥(٣)

ھم نے تیری طرف الذکر نازل کیا ہے تاکہ تو لوگوں کے لئے اس چیز کو

١- — القرآن سورہ آل عمران ١٦٣ —

٢- امام شافعی اپنی تصنیف '' الرسالۃ '' میں اس آیت کی تشریح اس طرح فرماتے ھیں : 'اللہ نے جس کتاب کا ذکر کیا ہے اس سے مراد قرآن ہے۔ اور جس حکمت کا ذکر کیا ہے وہ سنت ہے '
ملاحظہ ھو شیخ مصطفیٰ سباعی۔ سنت رسول۔ ترجمہ ملک غلام علی۔ کراچی۔ صفحہ ٢٣

٣- القرآن — سورۃ النحل ٤٤—

واضح کرے جو ان کی طرف اتاری
گئی ہے —

یہاں بھی نبی کا مشن یہ بتایا گیا ہے کہ وہ خدا کی دی ہوئی ہدایت کی تشریح کرے ، اس کی وضاحت کرے، اپنے قول و عمل سے لوگوں کے لئے وہ راستہ بنادے جس پر چل کر وہ کامیاب و کامران ہوجائیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن واضح طور پر کہتا ہے کہ :—

وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا ہ (۱)

رسول تمہیں جو حکم دے اسے اختیار کرلو اور جس سے تمہیں روکے اس سے رک جاؤ—

وماکان لمومن ولا مومنۃ اذاقضی اللہ و رسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم و من یعص اللہ و رسولہ فقد ضل ضلالاً مبینا ۔ (۲)

کسی مومن مرد اور عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی بات کا فیصلہ کردیں تو ان کے لئے کوئی اختیار باقی رہ جائے اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے پس وہ کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہوگیا—

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ ہ(۳)

بے شک خدا کے نبی (کی زندگی) میں تمہارے لئے بہترین نمونہ ہے—

من یطع الرسول فقد اطاع اللہ ہ (۴)

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی—

فلاو ربک لا یومنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مماقضیت ویسلمو تسلیماہ (۵)

پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ (جو صرف زبان سے دعوے ایمان کرتے ہیں۔ عند اللہ) کبھی ایمان دار نہ ہوں گے

۱۔ القرآن — سورہ الحشر ۷ —
۲۔ القرآن — سورہ الاحزاب ۳۶ —
۳۔ القرآن — سورہ الاالحزاب ۲۱ —
۴۔ القرآن — سورہ النساء ۸۰ —
۵۔ القرآن — سورۃ النساء ۶۵ —

جب تک یہ بات نہ ہو کہ (۱)
ان کے آپس میں جو جھگڑا ہو اس
میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کرائیں
پھر (۲) (جب آپ تصفیہ کرادیں تو)
آپ کے تصفیہ سے اپنے دلوں میں
رو گردانی کی) تنگی نہ پاویں۔
اور (۳) (اس فیصلہ کو) پورا پورا
(ظاہر میں بھی اور باطن میں بھی) تسلیم
کریں (یعنی اس پر عمل پیرا ہوجائیں)

مندرجہ بالا بحث سے یہ نکات سامنے آتے ہیں۔

۱۔ انسان کی رہنمائی کے لئے اللہ تعالی نے اپنی ہدایت کے علاوہ انبیاؑ بھی بھیجے ہیں۔

۲۔ انبیاؑ کا اصل کام محض خدا کی ہدایت پہنچا دینا ہی نہ تھا بلکہ اس کی تشریح و توضیح و تنفیذ بھی تھا۔

۳۔ رسول خدا کی ہدایت کی تعبیر و تشریح کرتا ہے اور وہ اس کی جو عملی شکل متعین کرتا ہے وہ معتبر (Authentic) اور واجب اطاعت ہے۔ رسول کی حیثیت خود شارع کی ہے اور وہ خدا کے اذن سے یہ کام انجام دیتا ہے۔

۴۔ جس طرح رسول کا قول قانون ہے اسی طرح اس کا عمل اسوہ حسنہ ہے۔ اسی چیز پر قرآن پاک کی یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے:

ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المومنین نوله ماتولی ونصله جهنم وسآءت مصیرا (۱)

اور جو کوئی خلاف کرے رسول کے بعد اس کے کہ واضح ہوگی اس کے لئے ہدایت اور راہ پکڑے مومنین کے راستہ سے الگ تو ہم اس کو حوالہ کریں گے اسی راہ کے جس کی طرف اس نے رخ کیا ہے اور انجام کار ہم اس کو داخل کریں گے دوزخ میں اور برا ہے وہ ٹھکانا۔

۱۔ القرآن سورہ النساء ۱۱۵

یہاں واضح طور پر رسول اور صحابہ کرام رض کی راہ سے ہٹ کر عمل کرنیوالوں کو دوزخ کی وعید سنائی گئی ہے اور یہ سنت کی حجیت پر ایک دلیل ہے۔

ایک دوسرے مقام پر بڑی خوبصورتی کے ساتھ اس بات کو پیش کیا گیا ہے کہ رسول کی سنت سے کٹنے والے دراصل منافقین ہیں۔ جس دل میں ایمان ہوگا وہ کبھی سنت رسول سے ہٹ نہیں سکتا۔

و اذا قیل لھم تعالو الی ما انزل اللہ و الی الرسول رایت المنفقین یصدون عنک صدودا ہ (۱)

اور جب ان سے کہا جا تا ہے کہ آؤ اس کتاب کی طرف جس کو اللہ نے نازل کیا ہے اور رسول کی طرف۔ تو اے رسول تو دیکھے گا ان منافقین کو کہ اعراض اور رو گرانی کرتے ہیں تیری طرف سے۔

اس آیت میں واضح طور پر رسول کی طرف انسانوں کو بلایا گیا ہے اور رسول سے اعراض کرنیوالوں کو منافق کہا گیا ہے۔ یہ دونوں آیات ان نکات کی مزید توثیق کرتی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے ہیں۔

رسول اور اس کی سنت کی یہی اہمیت ہے جس کی بناء پر خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم نے بار بار لوگوں کو سنت کے اتباع کا حکم دیا اور اس سلسلہ میں کوئی اشتباہ باقی نہ چھوڑا۔ آپ کا ارشاد ہے

" میں تم میں دو چیزیں چھوڑتا ہوں جن کے بعد پھر تم گمراہ نہیں ہوسکتے۔ ایک تو اللہ کی کتاب اور دوسری میری سنت۔ (۲)

نماز کے متعلق آپ نے فرمایا —— " نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھتے ہو۔ (۳)

حج کے متعلق آپ کا فرمان ہے —— " مجھ سے مناسک حج سیکھو "۔ (۴) —
نکاح کے متعلق آپ فرماتے ہیں —— " نکاح میری سنت ہے اور جس نے میری سنت کو ترک کیا وہ ہم میں سے نہیں۔ (۵) —

۱۔ قران۔ سورۃ نساء ۶۱ —
۲۔ صحاح — حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو — مناظر احسن گیلانی " تدوین حدیث " — کراچی ۱۹۵۶ صفحہ ۲۲ —
۳۔ مصطفی سباعی — سنت رسول صفحہ ۳۰ —
۴۔ النکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی۔ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو — مجیب اللہ ندوی اسلامی فقہ جلد چہارم — رامپور ۱۹۵۸ صفحہ ۱۶ —

یہ اور اسی طرح کے بے شمار اقوال نبویؐ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سنت رسول شریعت کے اولین مآخذ میں سے ہے۔ اور قرآن کی تشریح و توضیح کرتی ہے۔(۱)

ہماری اس بحث سے رسول اللہ کے قول اور آپ کے عمل کی اہمیت اور شریعت میں ان کا مقام واضح ہوجاتا ہے۔ اصطلاح میں اسی چیز کو یعنی آپ کے قول، عمل اور تقریر کو سنت کہا جاتا ہے۔ قول وہ ہے جو آپ نے فرمایا۔ عمل وہ ہے جو آپ نے کیا۔ اور تقریر سے مراد وہ چیزیں ہیں جو آپ کے سامنے ہوئیں اور آپ نے ان سے منع نہیں کیا اور اپنی خاموشی سے اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا محدثین اور علماء سنت رسول کی یہی تعریف کرتے ہیں۔(۲)

حدیث ان روایات اور بیانات کو کہا جاتا ہے جو نبی اکرمؐ کی اس سنت کو پیش کریں۔ اسی لئے محدثین خود حدیث کی یہی تعریف کرتے ہیں۔(۳) مثلاً مولانا مناظر احسن گیلانی حدیث کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں :

" رسول اللہ صلی اللہ و علیہ سلم کے اقوال و افعال اور ایسے واقعات جو ان کے سامنے پیش آئے لیکن ان میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی (جسے اصطلاحاً تقریر کہتے ہیں) غرض پیغمبر کے اقوال و افعال و تقریر کا نام حدیث ہے۔(۴)

اسی طرح مولانا شبیر احمد عثمانی حدیث کی یہ تعریف کرتے ہیں : (۵)

"علماء اصول نے حدیث کی جو تعریف کی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث نام ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے اقوال اور افعال کا، اور افعال میں

۱۔ یہی وہ نقطہء نظر ہے جو مسلمان مفکرین نے پیش کیا ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ "گویا سنت، کتاب اللہ کے احکام کے لئے بمنزلہ تفسیر و شرح کے ہے"، بحوالہ بدر عالم، ترجمان السنہ" جلد اول دھلی ۱۹۴۸ ع، صفحہ ۱۲۴ —

۲۔ شیخ مصطفیٰ سباعی رقمطراز ہیں، "علماء اصول کی اصطلاح میں سنت رسول اللہ صلعم کے قول، اور عمل اور تقریر کا نام ہے"، سنت رسول صفحہ ۱۹ —

۳۔ مصطفیٰ سباعی، سنت رسول صفحہ ۱۹—

۴۔ مناظر احسن گیلانی، تدوین حدیث، صفحہ ۱۶—

۵۔ شبیر احمد عثمانی، فتح الملہم شرح صحیح مسلم، بجنور، جلد اول صفحہ ۱ —

تقریر بھی داخل ہے یعنی آپ نے کسی چیز کو اپنی آنکھوں سے دیکھا یا کسی صحیح مسلمان کی نسبت سے کسی بات کو سنا تو اس کا انکار نہیں فرمایا لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے ذاتی حالات سے متعلق جو روایات ہیں ان میں سے جو حالات اختیاری ہیں وہ افعال میں داخل ہیں اور جو غیر اختیاری ہیں جیسے آپ کے جسمانی حلیہ سے متعلق تو وہ حدیث میں داخل نہیں اس لئے کہ ان کے ساتھ کوئی ایسا حکم متعلق نہیں ہے جس کا ہمارے ساتھ تعلق ہو،،

---

(۳)

علامہ اقبال ارسطو کے فلسفیانہ استدلال کے مقابلے میں واردات نفسی کو مذہب کے جواز میں پیش کرتے ہیں (۱) اور یہ اسی بنیادی فکر کا نتیجہ ہے کہ وہ مذہب کی پوری عمارت کو نبی کے تجربہ (Prophetic Experience) کی بنیاد پر استوار کرتے ہیں اس طرح اگر رسالت کے تصور کو نکال دیا جائے تو پھر اقبال کی نگاہ میں اسلامی فکر کی کوئی اساس ہی باقی نہیں رہتی ہے -

علامہ اقبال رسالت کی اہمیت اور ضرورت کو بیان کرتے ہوئے یہ نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں کہ یہ کائنات ایک جسد بے جان تھی جس میں رسالت نے روح پھونکی ،انسانی زندگی کو اس کی اصل معنویت عطا کی اور انسان کو دین اور آئین حیات سے سرفراز فرمایا تاکہ وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی شیرازہ بندی کرسکے - یہ رسالت ہی ہے جس کی وجہ سے انسان ایک مقصد پر، ایک امت کی شکل میں مجتمع ہوتا ہے - اسلامی معاشرے کا مرکز و محور رسول کی ذات ہے - اور اسی کے دم سے امت کا اجتماعی نظام قائم ہے - یہی وجہ ہے کہ رسول نوع انسانی کے لئے پیغام رحمت ہوتا ہے --

حق تعالی پیکر ما آفرید وز رسالت درتن ماجاں دمید
حرف بے صوت اندریں عالم بدیم از رسالت مصرع موزوں شدیم
از رسالت در جہاں تکوین ما از رسالت دین ما آئین ما
از رسالت صد ہزار ما یک است جز و ما از جز وما لاینفک است

۱- ملاحظہ ہو : ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ،، باب ہفتم--

آں کہ شان اوست یھدی من یرید از رسالت حلقہ گرد ما کشید
ما ز حکم نسبت او ملتیم اھل عالم را پیام رحمتیم

رسالت کی اس نوعیت کا لازمی تقاضا ہے کہ مسلمانوں کا تعلق اپنے نبی سے کچھ خاص بنیادوں پر قائم ہو۔ اقبال نے قرآن اور حدیث کی روشنی میں ان بنیادوں کو متعین کیا ہے جن پر نبی سے تعلق استوار ہونا چاہئے۔ اور اقبال کی نگاہ میں یہ بنیادیں تین ہیں —

(۱) ایمان۔ (۲) محبت۔ (۳) اطاعت۔

پہلی بنیاد : ایمان باالرسالت :

رسول سے تعلق کی سب سے پہلی بنیاد ایمان ہے۔ خود قرآن بھی اس کا مطالبہ کرتا ہے۔

یا ایھا الناس قدجاءٴکم الرسول من ربکم فآمنوا خیرالکم وان تکفروا فان للہ مافی السموات والارض و کان اللہ علیماً حکیماً ۰ (۱)

اے لوگو! تمہارے رب کی طرف سے یہ رسول تمہارے پاس حق کے ساتھ آیا ہے پس ایمان لاؤ (اس پر) یہ تمہارے لئے بہتر ہے اور اگر کفر کرتے رہے تو جان رکھو کہ جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے وہ سب خدا ہی کا ہے اور وہ سب کچھ جاننے والا اور حکمت والا ہے —

رسول پر ایمان کے معنی یہ ہیں کہ رسول کو خدا کا فرستادہ اور اس کا پیغمبر تسلیم کیا جائے اسکی لائی ہوئی ہدایت پر کامل یقین کیا جائے اس کے بتائے ہوئے راستے کو صحیح راستہ مانا جائے۔ نبی کو جمیعت انسانی کا حقیقی رہبر، قائد اور حکمراں تسلیم کیا جائے۔ اور اپنی پسند اور ناپسند کو اس کے تابع کردیا جائے —

اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نبی کو ہدایت کا ماخذ مانا جائے اور پورے اعتماد کے ساتھ اس کی تعلیم کو قبول کیا جائے۔ ایمان کا یہ تعلق ہر مسلمان کو نبی اکرمؐ سے ایک خاص رشتے میں منسلک کرتا ہے اور یہ اسی رشتے کا اثر ہے کہ مسلمان آپ کو اپنا آقا اور ہادی مانتے ہیں اور آپ کے اشارہ چشم و ابرو پر اپنی جان تک قربان کردینا اپنے لئے سعادت سمجھتے ہیں —

۱۔ القرآن — سورۃ النساءٴ : ۱۷۰

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ نبی کی ہدایت زندگی کا پیغام ہے اور اس کی شریعت قانون حیات کو پیش کرتی ہے۔ انسان کتنا ہی پست کیوں نہ ہو وہ نبی پر ایمان کے ذریعہ اوج ثریا تک پہنچ سکتا ہے۔

هست دین مصطفیٰ دین حیات
شرع او تفسیر آئین حیات
گر زمینی آسمان سازد ترا
آنچه حق می خواهد آن سازد ترا

حق و باطل کا معیار نبی کی ذات اور اسکا ارشاد ہے۔ نبی پر ایمان لانے والے ایک بات کو حق اس لئے مانتے ہیں کہ نبی اس کو حق کہتا ہے۔ اس کا بتایا ہوا راستہ ہمارے لئے صراط مستقیم ہے۔

تو فرمودی رہ بطحا گرفتیم
وگر نه جز تو مارا منزلے نیست

مسلمان کے دل و جگر کی قوت نبی اور صرف نبی ہے اس کی لائی ہوئی کتاب (قرآن) مومن کے لئے سر چشمۂ ہدایت ہے اور اس کی تعلیم، اس کے اقوال و ارشادات ملت کا سرمایۂ حیات ہیں اس کا دامن ہاتھ سے چھوڑنا گویا موت کو دعوت دینا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے شاخ سے کٹ کر پھول مرجھا جاتا ہے، جیسے باد خزاں کے بے رحم جھونکے غنچہ وگل کو جھلسا دیتے ہیں۔ قوم کی زندگی نبی کے دم سے قائم ہے وہی مسلم معاشرے کا مرکز ہے اور وہی اتحاد کی اصل بنیاد —

قوت قلب و جگر گردد نبی — از خدا محبوب تر گردد نبی
قلب مومن را کتابش(۱) قوت است — حکمتش(۲) حبل الورید ملت است
دامنش از دست دادن مردن است — چون گل از باد خزان افسردن است
زندگی قوم از دم او یافت است — این سحر از آفتابش تافت است
فرد از حق ملت از وے زنده است — از شعاع مهر او تابنده است
از رسالت هم نوا گشتیم ما — هم نفس هم مدعا گشتیم ما
کثرت هم مدعا وحدت شود — پخته چون وحدت شود ملت شود
دین فطرت از نبی آموختیم — در ره حق مشعلے افروختیم
قوم را سرمایۂ قوت ازو — حفظ سر وحدت ملت ازو
غنچۂ از شاخسار مصطفیٰ — گل شو از باد بهار مصطفیٰ
از بهارش رنگ و بو باید گرفت — بهرهٔ از خلق او باید گرفت

---

۱ یعنی قرآن — ۲ یعنی حدیث

اس کائنات میں هدایت کا اصل ذریعه نبی اکرم صلعم هیں اور دنیا انهی کی طرف آهسته آهسته کهنچی چلی آرهی هے —

هر کجا بینی جهان رنگ و بو　　آنکه از خاکش بروید آرزو
یا زنور مصطفیٰ او را بهاست　　یا هنوز اندر تلاش مصطفیٰ است

نبی کے قول و عمل میں هویٰ کا ذرا سا بهی شائبه نه تها اور آپ نے جو کچھ بهی فرمایا خدا کے حکم اور اس کی رهنمائی سے فرمایا —

نکته سنجاں را صلائے عام ده　　از علوم امیے پیغام ده
امیے پاک هویٰ گفتار او　　شرح رمز ما غویٰ گفتار او

اس لئے اقبال اس خیال کے مبلغ هیں که کائنات میں ترقی اور کامیابی نبی کے بتائے هوئے طریقے هی سے حاصل کی جاسکتی هے —

آفتابش را زوال نیست نیست　　منکر او را کمال نیست نیست
رحمت حق ، صحبت احرار او　　قهر یزداں ، ضربت کردار او
گرچه باشی عقل کل ازوے مرم　　زاں که او بیند تن و جاں را بهم

اور پهر اقبال یهاں تک کهه جاتا هے که :

لوح بهی تو ۔ قلم بهی تو، تیرا وجودالکتاب
گنبد آبگینه رنگ تیرے محیط میں حباب
عالم آب و خاک میں تیرے ظهور سے فروغ
ذرہ ریگ کو دیا تونے طلوع آفتاب

کی محمد سے وفا تونے تو هم تیرے هیں
یه جهاں چیز هے کیا لوح و قلم تیرے هیں

شوق تیرا گر نه هو، میری نماز کا امام
میرا قیام بهی حجاب، میرا سجود بهی حجاب

بلکه ایک مقام پر تو اقبال نے یهاں تک کهدیا هے که :

می توانی منکر یزداں شدن
منکر از شان نبی نتواں شدن

اور پوری انسانیت کو اس کا پیغام هی یه هے که :

قوت عشق سے هر پست کو بالا کردے
دهر میں نام محمد سے اجالا کردے

اقبال نے سب سے زیادہ اهمیت جس چیز کو دی هے وہ رسول پر ایمان اور اس کے صحیح تقاضوں کا احساس هے۔ مندرجہ بالا بحث سے فکر اقبال کے جو چند نہایت اهم گوشے همارے سامنے آتے هیں وہ یه هیں —

۱ — اس کائنات میں هدایت کا اصل ذریعه انبیاءؑ کرام هیں — اور ان میں سب سے اهم نبی آخرالزمان حضرت محمد صلی اللہ علیه و سلم هیں۔

۲ — نبی کی لائی هوئی هدایت زندگی کا اصل قانون هے۔ اور اس قانون کے ذریعه پورے عالم کو خیر و صلاح سے منور کیا جاسکتا هے۔

۳ — نبی پر ایمان کا لازمی تقاضا اس کی هدایت پر ایمان اور اس کے بتائے هوئے راستے کو قبول کرنا هے۔

۴ - نبی محض هدایت پہنچاتا هی نہیں بلکه امت کی شیرازہ بندی بھی کرتا هے اور وهی اس کا مرکز و مرجع هے ملت کی بنیاد و اساس یہی ایمان بالرسالت هے۔

۵ - نبی کا قول و عمل هر حیثیت سے قابل اعتماد هے اور اس میں کسی غلطی کا کوئی بھی شائبه نہیں —

۶ - انسانیت کے لئے ترقی کا راستہ صرف ایک هے — اور وہ نبی کے طریقه کی پیروی هے —

یه ایمان بالرسالت کے لازمی تقاضے هیں اور علامه اقبال نے ان کو واضح کرکے پیش کردیا هے کیونکه ملت کا احیاءؑ انہی بنیادوں پر هوسکتا هے—

دوسری بنیاد : محبت رسول

رسالت کی حقیقت اور اس کی نوعیت کے فہم کا لازمی تقاضا هے که نبی سے حقیقی محبت کی جائے اور انسان کا رواں رواں اس کے عشق سے سرشار هو—

نبی اکرمؐ انسانیت کے سب سے بڑے محسن هیں۔ انهوں نے انسان کو حقیقی کامیابی اور فلاح کا راستہ دکھایا۔ اور اپنی پوری زندگی انسان کی بہبود کے لئے صرف کردی۔ آپ غاروں کی تنہائیوں میں رهے تاکه دنیا کے درودیوار کو نور هدایت سے روشن کردیں۔ آپ نے هر قسم کے مظالم سہے تاکه انسانیت کے دکھ همیشه کے لئے ختم هوجائیں۔ آپ نے اپنا وطن چھوڑا تاکه انسانیت علاقائی بنیاد کی بجائے ایک عقیدہ کی بنیاد پر منظم هونا سیکھ لے۔ آپ نے تکلیفیں اٹھائیں تاکه دوسرے آرام پاسکیں، آپ نے وہ هدایت انسان کو دی جس کے ذریعه وہ بہترین انسان بن سکے اور جس کی رهنمائی میں بہترین تمدن

قائم ہوسکے۔ آپ نے تاریخ کی رو کو بدل دیا اور اسے برائی سے ہٹا کر نیکی کی راہ پر لگادیا۔ آپ نے ہر زمانہ اور ہر دور کے لئے بہترین نمونہ پیش کردیا — اب انسانیت کا مستقبل تاریک نہیں روشن ہے۔

عقل کا مطالبہ ہے، فطرت کی پکار ہے، اخلاق کا تقاضا ہے کہ ایسی ہستی کو ہر چیز سے عزیز تر رکھا جائے۔ دل اس کی محبت میں ڈوبا ہوا ہو اور روح اس کے عشق سے سرشار ہو۔ خود قرآن بھی اہل ایمان کے سلسلہ میں اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ:

النبی اولیٰ بالمومنین من انفسھم۔(۱) نبی مسلمانوں کو اپنی جانوں سے زیادہ محبوب ہے۔

اور حدیث میں اس حقیقت کو اس طرح بیان کیا گیا ہے —

لا یومن احدکم حتیٰ اکون احب الیہ من والدہ و الناس اجمعین۔(۲) تم میں سے کوئی شخص سچا مومن نہیں ہوسکتا تاوقتیکہ میں اس کے نزدیک اس کے والدین اور دنیا کے تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہوجاؤں —

علامہ اقبال نے تعلق بالرسالت کی دوسری بنیاد یہی محبت رسول قرار دی ہے اور مختلف طریقوں سے اس حقیقت کو بیان کیا ہے۔

علامہ اقبال کا ارشاد ہے کہ رسول کا اصلی مقام مسلمان کا دل ہے:

در دلِ مسلم مقام مصطفیٰ است
آبروئے ما بنام مصطفیٰ است

دل جو محبت کا مسکن ہے نبی کے عشق سے اس لیئے معمور ہونا چاہئے کہ یہ محبت ان کی رسالت کا لازمی تقاضا ہے۔

وہ دانائے سبل ختم الرسل، مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغ وادئ سینا
نگاہ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یسین، وہی طاھا

---

۱ — القرآن — سورۃ الاحزاب۔ ۶ —

۲ البخاری ومسلم — ملاحظہ ہو معارف الحدیث مرتبہ منظور نعمانی لکھنو۔ ۱۹۵۴ع صفحہ ۱۳۴ —

یہ محبت اس احسان کے اظہار تشکر کا ایک ذریعہ ہے جو محمد عربیؐ نے پوری انسانیت پر کیا ہے - نبی کی محبت ہی وہ راز ہے جس سے واقف ہو کر انسان اپنی دنیا کو یکسر بدل سکتا ہے -

طینت پاک مسلماں گوہر است | آب و تابش ازیسم پیغمبر است
آب نیسانی بآغوشش در آ | وزبیان قلـزمش گـوهـر برآ
در جہاں روشن تراز خورشید شو | صاحب تابانیٔ جـاویـد شو

اے ظہور تو شباب زندگـی | جلوہ ات تعبیر خواب زندگـی
از تو بالا پایۂ ایں کائنـات | فقر تو سـرمایۂ ایں کائنـات
در جہاں شمـع حیات افروختی | بندگان را خـواجگی آموخـتی

آپ کے یہی احسانات ہیں جس کی وجہ سے شاعر اپنی اس کیفیت کا اظہار کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ و سلم کے چہرۂ مبارک پرنظر پڑتے ہی اس کا دل بدل گیا اور سینہ آپ کے عشق کی آگ سے روشن اور روح آپ کے نور سے منور ہوگئی :

تا مرا افتاد بر رویت نظـر | از اب و ام گشتـهٔ محبوب تـر
عشق در مـن آتشے افروخت است | فرحتش با دا کـہ جانم سوخت است

یہ رسول کی محبت ہی ہے جس سے انسان کا اصلی جوہر کھلتا ہے اور اس پر حقیقت آشکارا ہوتی ہے اس کے بغیر وہ ایک جسم ہے بلا روح کے :

اے وجود تو جہاں را نو بہار | پر تو خود را دریغ از من مدار
خود بدانی قدر تن از جاں بود | قدر جاں از پر توتو جاں بـود

اس لئے اقبال محبت رسول ہی کو سنت کی اصل قرار دیتے ہیں —

علم حق غیر از شریعت هیچ نیست
اصل سنت جـز محبت هیـچ نیست

علامہ اقبال محبت رسول کو اس درجہ اہم سمجھتے تھے کہ ان کی نگاہ میں اگر کسی کا دامن عشق رسول کی دولت سے بھر گیا ہے۔ تو گویا دنیا جہاں کی ساری نعمتیں اس کو مل گئی ہیں—

ہر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست
بحر و بر در گوشـہ دامان اوست

اس سلسلہ میں خود اقبال کی یہ کیفیت تھی کہ وہ عشق رسول کو اپنی معراج

سمجھتے تھے۔ نبی کو دنیا اور آخرت میں اپنا واحد اور برحق سہارا قرار دیتے تھے۔

روز محشر اعتبار ماست او
درجہان ہم پردہ دار ماست او

اپنی ہر صلاحیت کو نبی کا فیضان سمجھتے تھے۔

پیکرم را آفرید آئینہ اش صبح من از آفتاب سینہ اش

اپنی دلی کیفیت کو اس طرح ظاہر فرماتے ہیں :

چشم در کشت محبت کاشتم
از تماشا حاصلے بر داشتم

وہ نبی اکرمؐ سے اپنی عقیدت، محبت اور شیفتگی کا اظہار اپنی اس دلی آرزو کے بیان سے کرتے ہیں کہ میں حجاز میں مرنا چاہتا ہوں۔ اس مبارک شہر میں جہاں محمد عربی صلعم قیام پذیر ہیں۔

شرم از اظہار او آید مرا شفقت تو جرأت افزاید مرا
ہست شان رحمتت گیتی نواز آرزو دارم کہ میرم در حجاز
فرخا شہرے کہ تو بودی درآں اے خنک خاکے کہ آسودی درآں
مسکن یار است و شہر شاہ من پیش عاشق این بود حب وطن

اوروں کو دیں حضور یہ پیغام زندگی
میں موت ڈھونڈتا ہوں زمین حجاز میں

یہ تھی اقبال کے اپنے دل کی کیفیت۔ یہ اشعار صرف اسی شخص کی زبان سے نکل سکتے ہیں جس کے دل میں عشق کی آگ سلگ رہی ہو اور جو محبت کی بھٹی میں جل رہا ہو۔ ایک طرف محبوب سے دلبستگی کا یہ حال ہے اور دوسری طرف اس کا احترام اور اس سے شرم اس درجہ ہے کہ خدا کے حضور شاعر گڑگڑا کر دعا کرتا ہے کہ تو اپنے کرم خاص سے ایک عنایت مجھ پر کر۔ اور وہ یہ کہ روز حساب جب مجھ سے باز پرس کیجیو تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ و سلم کے سامنے نہ کیجیو۔ — کہ محبوب کے سامنے مجھے رسوا ہونا نہ پڑے:

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر
روز محشر عذرہائے من پذیر
فرد حسابم را تو بینی نا گزیر
از نگاہ مصطفیٰ پنہاں بگیر

یہ محبت کی انتہا ہے ۔ اس کے بعد کے درجہ کا تصور بھی شاید چشم انسان کے لئے ممکن نہیں !

تیسری بنیاد : اطاعت رسول

محبت کا فطری تقاضا ہے کہ محبوب کی ہر ادا سے وابستگی ہو اور اس کی خوشنودی کا حصول اصل مقصد بن جائے جو وہ چاہے وہ کیا جائے اور جسے وہ ناپسند کرے اس سے دور رہا جائے۔ اپنی پسند کو اس کی پسند اور اپنی ناپسند کو اس کی ناپسند کے تابع کردیا جائے۔ اس کے ہر حکم کا اتباع ہو اور اس کی اطاعت بے چوں و چرا ہو ـــ بلکہ اس کے ہر فیصلے پر دل کشادگی محسوس کرے اور روح اس میں لذت پائے۔ محبت اطاعت کے بغیر جھوٹ ہے اور اطاعت محبت کے بغیر فریب ۔ یہی وجہ ہے کہ خود قرآن کہتا ہے کہ اگر تم خدا سے محبت کا دعوی کرتے ہو تو خدا کے محبوب حضرت محمد صلی اللہ علیہ و سلم کا اتباع کرو ۔ اس لئے کہ اتباع ہی سے محبت مستحکم ہوتی ہے ـــ

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ ٥(١) اے پیغمبر ۔ کہیئے کہ اگر تمہیں اللہ سے محبت ہے تو میرے نقش قدم پر چلو۔ پھر اللہ بھی تم سے محبت کرے گا۔

محبت کا اصل جوہر اطاعت ہے اور اس کی بہترین مثال ایک واقعہ میں ملتی ہے ۔ جب کبھی نبی اکرم صلعم مجلس میں تشریف لایا کرتے تھے تو صحابہ کرام محبت اور تعظیم کے اظہار کے لئے کھڑے ہوجاتے تھے ۔ لیکن حضور صلعم نے تعظیماً کھڑے ہونے سے منع فرمایا ۔ اب مسلمان ایک شش و پنج میں تھے ۔ محبت اور احترام کا تقاضا تھا کہ وہ آپ کی آمد پر کھڑے ہوں لیکن حکم اور اطاعت کا تقاضا تھا کہ نہ کھڑے ہوں ۔ اور حضور کی رهنمائی میں مسلمانوں نے اطاعت کا راستہ اختیار کیا ـــ کیونکہ یہی محبت کا بھی حقیقی تقاضا تھا ـــ

علامہ اقبال کے نزدیک بھی عشق محض ایک جذباتی رو نہیں ہے اس کا لازمی تقاضا ہے کہ محبوب کی زندگی کو چراغ راہ بنایا جائے اور ہرحیثیت سے اس کا اتباع کیا جائے ۔ اس کے احکام کی اطاعت ہو اور اس کی تقلید کے ذریعہ اس کی خوشنودی حاصل کی جائے ۔ یہ محبت کا فطری مطالبہ ہے۔

کیفیت ھا خیزد از صہبائے عشق   هست هم تقلید از اسمائے عشق
عاشقی ؟ محکم شو از تقلید یار   تا کمند تو شود یز داں شکار

---

١ ۔ القرآن ـــ سورۃ آل عمران ـــ ٣١ ۔

اور پھر جب محبوب رسول خدا بھی ہو تو اس کی اطاعت کی ضرورت تو کچھ اور بھی سوا ہوجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال رہ مصطفوی کی پیروی کو "اسلام" اور اس سے انحراف کو "کفر" قرار دیتے ہیں اور مسلمانوں کو اسی راہ کی پیروی کی دعوت دیتے ہیں —

کشادم پردہ از روئے تقدیر مشو نو مید و راہ مصطفوی گیر
اگر باور نداری آنچہ گفتم زدیں بگریز و مرگ کافرے میر

نبی کے مسلک سے ذرہ برابر بھی ہٹنا ان کے نزدیک دائرہ مومنین سے نکلنے کے مترادف ہے—

از مقام او اگر دور ایستی از میان مشعر ما نیستی

وہ ہر مسلمان کو عجمیت سے بچنے کا مشورہ دیتے ہیں اور یہ مشورہ اس لئے دیتے ہیں کہ یہ راستہ سنت رسول سے ہٹا ہوا ہے—

با مریدے گفت اے جان پدر
از خیالات عجم باید حذر
زآنکہ فکرش گر چہ از گردوں گذشت
از حد دین نبی بیروں گذشت

یعنی چاہے کوئی آسماں سے تارے ہی کیوں نہ توڑ لائے اگر وہ راہ نبی سے ہٹا تو ہرگز قابل اعتناء اور قابل اتباع نہیں —

علامہ کے نزدیک قوم کی زندگی کا دارو مدار "شعار مصطفوی" پر قائم رہنے پر ہے—

تا شعار مصطفوی از دست رفت
قوم را رمز بقا از دست رفت

نبی کی مقرر کردہ حدود کی اطاعت ہر حال میں ہونا چاہئیے خواہ بہ ظاہر وہ سخت ہی کیوں نہ محسوس ہوں ان کی سختی کا شکوہ کرنے کی بجائے ان کے اتباع میں ہمہ تن مصروف ہونا چاہئیے—

شکوہ سنج سختی آئین مشو
از حدود مصطفوی بیروں مرو

اس لئے کہ

باز خود را بیں۔ همیں دیدار اوست
سنت او سرے از اسرار اوست

مسلمانوں کی موجودہ زبوں حالی کی وجہ ان کی نگاہ میں راہ مصطفیٰ سے هٹنا اور سر نبی سے بیگانہ ہوجانا هے ۔ اگر روح سنت باقی نہ رہے تو بیت الحرم بت خانہ میں تبدیل هوجاتا هے—

مسلم از سر نبی بیگانہ شد
باز ایں بیت‌الحرم بت خانہ شد

نبی کی سنت اور نبی کے اتباع کے معنی آپ کے اخلاق اور آپ کے اسوہ کی پیروی هے—

غنچہ از شاخسار مصطفیٰ — گل شواز باد بهار مصطفیٰ
از بهارش رنگ و بو باید گرفت — بهرہ از خلق او باید گرفت

پھر علامہ مسلمانوں کو مختلف طریقوں سے آپ کی سنت کے اتباع کی دعوت دیتے هیں ۔ ایک موقع پر کہتے هیں —

هے ترک وطن سنت محبوب الهیٰ
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواهی

گفتار سیاست میں وطن اور هی کچھ هے
ارشاد نبوت میں وطن اور هی کچھ هے

ایک دوسرے مقام پر فرماتے هیں —

فقر و شاهی وار دات مصطفیٰ است — ایں تجلیهائے ذات مصطفیٰ است
ایں دو قوت از وجود مومن است — ایں قیام و آں سجود مومن است

ایک اور موقعہ پر فرماتے هیں —

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است
ایں دو قوت اعتبار ملت است

مسلمانوں کی ترقی و احیاء کے لئے جو لائحہ عمل وہ تجویز کرتے هیں وہ طریق نبوت کی پیروی هے۔ فرماتے هیں کہ مسلمان آج موت سے کافر کی طرح ڈرتا هے اور اس کا سینہ ایمان سے خالی هوگیا هے میں نے اس انسان بیمار کو

دوسرے تمام طبیبوں کے سامنے سے ہٹا کر حضور مصطفوی میں لا رکھا ہے یہیں سے اس کو آب حیات ملے گا اور یہی خود قرآن نے بھی ہم کو بتایا ہے۔

همچو کافر از اجل تر سنده‌ٔ　　سینه اش فارغ زقلب زنده
نعشش از پیش طبیبان برده ام　　در حضور مصطفیٰ آورده ام
مرده بود از آب حیوان گفتمش　　سرے از اسرار قرآن گفتمش

علامہ نے مسلمانوں کو رسول کے طریقے اور آپ کی اطاعت کی طرف پکارا اور انہیں بتایا کہ آپ کی اطاعت ہی دین حق ہے۔ اگر یہ نہ ہوتو پھر سب کچھ کفر ہے۔

به مصطفیٰ برسان خویش را که دیں همه اوست
اگر به او نرسیدی ، تمام بو لهبی است

یہ ہے اقبال کی نگاہ میں مقام رسالت —— اور اسی مقام کے تقاضوں کو پورا کر کے مسلمان ترقی سے ہمکنار ہوسکتے ہیں۔

---

(۴)

مندرجہ بالا سطور میں ہم نے اقبال کا تصور رسالت تفصیل سے بیان کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ علامہ اقبال رسولؐ سے تعلق کی کیا بنیاد مقرر فرماتے ہیں ۔ یہ بحث اس بات کو آپ سے آپ واضح کردیتی ہے کہ علامہ سنت رسول کو کتنی اہمیت دیتے ہیں اور حدیث کو دین میں حجت قطعی اور ماخذ اولین کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ بات ان کے تصور رسالت کا منطقی تقاضا ہے۔ لیکن بحث کے ہر پہلو کو بالکل واضح کرنے کے لئے ہم اس باب میں حدیث کے متعلق علامہ کا مسلک بیان کرتے ہیں اور مثالیں دیکر بتاتے ہیں کہ کس طرح نثر اور نظم دونوں میں علامہ نے حدیث کو تسلیم کیا ہے اور اس سے استدلال کیا ہے۔

۱ ۔ اسلامی شریعت کے مآخذ کی بحث میں علامہ اقبال اپنے استدلال کی بنیاد حدیث معاذ رضؓ پر رکھتے ہیں۔(۱)

حدیث یہ ہے۔

---

۱ ۔ اقبال " تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" —— مذکورہ بالا صفحہ ۲۲۸

نبی اکرم نے جب حضرت معاذ بن جبل کو یمن کا عامل بنایا تو آپ نے ان سے پوچھا :

"اے معاذ ! معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے"۔
حضرت معاذ نے جواب دیا: "کتا ب اللہ کے مطابق" ۔
آپ نے فرمایا ۔ " اگر کتاب اللہ نے تمہای رھنمائی نہ کی تو پھر کیا کرو گے ؟ "
حضرت معاذ نے کہا : "پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا " ۔
آپ نے کہا "اور اگر سنت بھی خاموش ھو یا ناکافی ھوتو ؟ "
حضرت معاذ نے کہا : "پھر میں پوری کوشش کروں گا کہ خود ھی رائے قائم کروں" ۔
حضور اکرم نے اس پر اپنی خوشی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ خدا کا شکر ھے کہ اس نے اپنے بندے کو صحیح بات سجھائی —

علامہ نے اس حدیث کو پیش کرکے محض یہی واضح نہیں کیا کہ وہ خود حدیث سے استدلال کرتے ھیں ۔ اور اسے بطور دلیل پیش کرتے ھیں بلکہ یہ بات بھی واضح کردی کہ اس معاملہ میں ان کا نقطۂ نظر کیا ھے۔ وہ حدیث کو قانون کا مستقل ماخذ مانتے ھیں اور یہی وہ درجہ ھے جو شریعت نے اسے دیا ھے

اسی طرح فلسفۂ عجم میں علامہ لکھتے ھیں —

" میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ھے کہ قرآن اور احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریے کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذھانت کی وجہ سے نشو ونما پاکر بار آور نہ ھو سکے " (۱)

یہاں بھی علامہ احادیث صحیحہ کو استدلال کی بنیاد قرار دیتے ھیں اور اس سے معلوم ھوا کہ وہ حدیث کو دلیل شرعی مانتے ھیں —

۲ ۔ مسلمانوں کے احیاء کا جو نقشہ علامہ اقبال کے پیش نظر تھا اس میں سنت رسول کو بڑا مرکزی مقام حاصل تھا۔ وہ بار بار اس بات کا اظہار فرماتے تھے کہ مسلمانوں کو دوبارہ اوپر اٹھانے کے لئے ضروری ھے کہ انھیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم کی ذات کی طرف بلایا جائے اور اسوۂ نبوی کے رنگ

---

۱ ۔ اقبال، فلسفہ عجم ، صفحہ ۱۳۷ —

میں ان کو رنگا جائے۔ اس بات کے ثبوت میں علامہ کے چند ارشادات کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں ۔

ایک خط میں آپ لکھتے ہیں :

" میں سمجھتا ہوں کہ ہندوستان میں ملت اسلامیہ کی شیرازہ بندی کے لئے رسول اکرم کی ذات اقدس ہی ہماری سب سے بڑی اور کار گر قوت ہوسکتی ہے،، ۔(۱)

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں :

" ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ ان مثنویوں کے ذریعہ حقیقی اسلام کو پیش کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ و سلم کے منہہ سے ہوئی،، (۲)

اپنے ایک مضمون میں میلاد النبی کی اہمیت واضح کرتے ہوئے علامہ تحریر فرماتے ہیں :

"منجملہ ان مقدس ایام کے جو مسلمانوں کے لئے مخصوص کئے گئے ہیں میلادالنبی کا ایک مبارک دن بھی ہے ۔ میرے نزدیک انسانوں کی دماغی اور قلبی تربیت کے لئے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی رو سے زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو وہ ہر وقت ان کے سامنے رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لئے اسی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ اسوۂ رسول کو مدنظر رکھیں تاکہ جذبۂ تقلید اور جذبۂ عمل قائم رہے ان جذبات کو قائم رکھنے کے تین طریقے ہیں۔ پہلا طریق تو درودو صلوٰۃ ہے جو مسلمانوں کی زندگی کا جز و لانیفک ہوچکا ہے.......... دوسرا طریقہ اجتماعی ہے یعنی مسلمان کثیر تعداد میں جمع ہوں اور ایک شخص جو حضور آقائے دو جہاں صلعم کے سوانح حیات سے پوری طرح باخبر ہو آپ کےسوانح زندگی بیان کرے تاکہ ان کی تقلید کا ذوق شوق مسلمانوں کے قلوب میں پیدا ہو (۳)

۱۔ اقبال نامہ جلد دوئم ۔ مرتبہ شیخ عطاؑ اللہ لاہور صفحہ ۹۳

۲۔ اقبال نامہ جلد اول ۔ مرتبہ عطا اللہ لاہور صفحہ ۴۲ —

۳۔ اقبال، تقریر محفل میلادالنبی ۔ آثار اقبال ۔ مرتبہ غلام دستگیر رشید حیدرآباد دکن ۔ سنہ ۱۹۴۶ء صفحہ ۳۰۶

اسی مضمون میں آگے چل کر فرماتے ہیں ــ

" دنیا میں نبوت کا سب سے بڑا کام تکمیل اخلاق ہے۔ چنانچہ حضور نے فرمایا۔ بعثت لا تمم مکارم الا خلاق۔ یعنی میں نہایت اعلیٰ اخلاق کے اتمام کے لئے بھیجا گیا ہوں۔ اس لئے علماء کا فرض ہے کہ وہ رسول اللہ کے اخلاق ہمارے سامنے پیش کریں تاکہ ہماری زندگی حضور کے اسوۂ حسنہ کی تقلید سے خوشگوار ہوجائے اور اتباع سنت زندگی کی چھوٹی چھوٹی چیزوں تک جاری و ساری ہوجائے۔ حضرت بایزید بسطامی کے سامنے خربوزہ لایا گیا تو آپ نے کھانے سے انکار کردیا اور کہا مجھے معلوم نہیں رسول اللہ نے اس کو کس طرح کھایا ہے۔ مبادا میں ترک سنت کا مرتکب ہوجاؤں ــ

کامل بسطام در تقلیــد فرد
اجتناب از خــوردن خربوزہ کرد

"افسوس ہم میں بعض چھوٹی چھوٹی باتیں بھی موجود نہیں ہیں جن سے ہماری زندگی خوشگوار ہو اور ہم اعلیٰ اخلاق کی فضا میں زندگی بسر کرکے ایک دوسرے کے لئے باعث رحمت ہوجائیں۔ اگلے زمانے کے مسلمانوں میں اتباع سنت سے ایک اخلاقی ذوق اور ملکہ پیدا ہوجاتا تھا اور وہ ہر چیز کے متعلق خود ہی اندازہ کرلیا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کا رویہ اس چیز کے متعلق کیا ہوگا " ــ (۱)

۳۔ علامہ اقبال پنجاب کے ایک گاؤں میں علوم اسلامی کا ایک ادارہ قائم کر رہے تھے۔ اس ادارہ میں طلباء اور محققین کی رہنمائی کے لئے وہ ازہر سے ایک عالم دین کو بلوانا چاہتے تھے۔ اس کے لئے انہوں نے ایک خط علامــہ مصطفیٰ المراغی کو بھیجا تھا۔ اس میں ادارہ کی ضرورت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے ــ

" ان کی رہنمائی کے لئے ایک ایسا معلم مقرر کرنا چاہتے ہیں جو کامل اور صالح ہو اور قرآن حکیم میں بصیرت تامہ رکھتا ہو اور انقلاب دور حاضرہ سے واقف ہو تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی روح سے واقف کرے۔" (۲)

۴۔ اپنے مضامین اور خطوط میں علامہ نے جابجا احادیث سے استدلال کیا ہے اور ان کی بنیاد پر ایک موقف اختیار کیا ہے۔ ہم چند مثالیں دیتے ہیں :

---

۱ ــ اقبال، تقریر محفل میلاد النبی ۔ آثار اقبال۔ مرتبہ غلام دستگیر رشید حیدر آباد دکــن سنہ ۱۹۴۶ ع صفحہ ۳۰۹، ۳۰۸

۲ ۔ اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۲۰۱ ــ

(ا) امرأ القیس کے متعلق حضورؐ کے مشہور ارشاد اشعر الشعراؑ و قائد ھم الی النار کی صداقت کو علامہ ثابت کرتے ھیں اس کی تائید کرتے ھیں اور اس کی بنیاد پر اسلامی نظریۂ ادب کی خصوصیات متعین کرتے ھیں—(۱)

(ب) الکفر ملة واحدة سے اپنے مضمون ”جغرافیائی حدود اور مسلمان“ میں استدلال کرتے ھیں —(۲)

(ج) ایک خط میں لکھتے ھیں:

”ان میں (یعنی احادیث میں) ایسے بیش بہا اصول ھیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی - مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعی للہ و رسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے“-(۳)

(د) ایک خط میں نشان ھلال کے سلسلہ میں حدیث ”میری امت ضلالت پر مجتمع نہیں ھوسکتی“ سے استدلال کرتے ھیں:

”تاریخی پہلو سے میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کے موجد نے اس کو نمو کے خیال سے جاری کیا یا چاند سورج سے اپنا سلسلۂ نسب ملانے کے خیال سے مگر تمام امت کا اس پر صدیوں سے اجماع ھوچکا ہے- جن اسلامی قوموں کا نشان اور ہے- وہ اس پر کبھی معترض نہیں ھوئیں اور حدیث صحیح ہے کہ میری امت کا اجماع ضلالت پر نہ ھوگا- اس واسطے اس کو ضلالت تصور کرنا درست نہیں“- (۴)

(ہ) ایک اور مقام پر خیرالقرون قرنی والی حدیث سے استدلال کرے ھیں اور اس سے رھبانیت کی تردید فرماتے ھیں-(۵)

(و) ”اقبال کامل“ میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ ایک مرتبہ ایک صاحب نے علامہ اقبال کے سامنے بڑے اچنبھے کے ساتھ اس حدیث کا ذکر کیا کہ

---

۱ - مضامین اقبال مضمون: جناب رسالتمآب کا ادبی تبصرہ - صفحہ ۷۵ اسی کتاب میں صفحہ ۱۹۸ پر بھی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے-

۲ مضامین اقبال صفحہ ۱۹۰

۳ - اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۱۰۲

۴ - اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۳۳۷

۵ - اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۷۸

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب ثلاثہ کے ساتھ احد پر تشریف رکھتے تھے اتنے میں احد لرزنے لگا اور حضور نے فرمایا ٹھیرجا تیرے اوپر ایک نبی، ایک صدیق، اور دو شہیدوں کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اس پر پہاڑ ساکن ہوگیا۔" علامہ اقبال نے حدیث سنتے ہی کہا۔ "اس میں اچنبھے کی کونسی بات ہے؟ میں اس کو استعارہ و مجاز نہیں بالکل ایک مادی حقیقت سمجھتا ہوں۔ اور میرے نزدیک اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت نہیں اگر تم حقائق سے آگاہ ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ ایک نبی کے نیچے مادے کے بڑے سے بڑے تودے بھی لرز اٹھتے ہیں مجازی طور پر نہیں واقعی لرز اٹھتے ہیں۔" (۱)

ہم نے یہ چند مثالیں مشتے نمونہ از خروارے پیش کی ہیں - ورنہ اگر انہیں بڑھایا جائے تو بے شمار شہادتیں دی جاسکتی ہیں۔

۵۔ اسی طرح اپنے شعری کلام میں بھی علامہ اقبال نے احادیث کو بیسیوں مقامات پر استعمال کیا ہے اور ان سے استدلال کیا ہے۔ اس کی بھی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں

(ا) حدیث صحیح ہے "لانبی بعدی" مرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔ علامہ اقبال رموز بے خودی میں اس حدیث کو اس طرح پیش کرتے ہیں۔

لا نبی بعدی ز احسان خدا است
پردۂ ناموس دین مصطفیٰ است (۲)

(ب) حضور کا ارشاد ہے کہ شیطان ہمیشہ جماعت سے دور رہتا ہے۔ اس حدیث اور اس معنی کی دوسری احادیث میں نبی اکرمؐ نے مسلمانوں کے لئے جماعت بندی کی اہمیت کو بیان کیا ہے۔ اور انہیں حکم دیا ہے کہ اپنی ملی تنظیم میں کوئی رخنہ نہ پڑنے دیں علامہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں۔

حرز جان کن گفتۂ خیر البشر
ہست شیطان از جماعت دور تر

۱۔ (بروایت نزیر نیازی) ملاحظہ ہو اقبال کامل ۶۴ — ۶۶ اور جوہر اقبال صفحہ ۳۸ —

۲۔ اسرار و رموز، لاہور صفحہ ۱۱۸ —

(ج) ''الاسلام جاء غریب'' ۔ مشہور حدیث ہے اس حدیث میں کہا گیا ہے کہ اسلام دنیا میں غریب اور اجنبی ہوکر آیا تھا اور آخری دور میں وہ پھر غریب ہی ہوجائے گا۔ علامہ اس حدیث کو جمال الدین افغانی کی زبان سے اس طرح ادا کرتے ہیں —

از حدیث مصطفے داری نصیب
دین حق اندرجہاں آمد غریب

(د) مثنوی ''پس چه باید کرد'' میں علامہ اس حدیث کو بڑے دلنشین انداز میں پیش فرماتے ہیں کہ ساری روئے زمین مسلمان کے لئے مسجد ہے—

مومناں را گفت آں سلطان دین
مسجد من ایں همه روئے زمین (۱)

(ه) ایک حدیث ہے ''لاتسبو الدهر و اناالدهر'' زمانه کو برا نه کہو میں خود زمانه ہوں، علامہ نے اس حدیث کو کئی مقامات پر استعمال کیا ہے۔ برگساں کے سامنے اس کو پیش کیا تھا اور وہ اس کی معنویت پر حیران رہ گیا تھا۔(۲) مثنوی اسرار خودی میں اس حدیث کو اس طرح بیان کرتے ہیں —

زندگی از دهر و دهر از زندگی است
لا تسبو الدهر فرمان نبی است

(و) حدیث مشہور ہے ''لی مع الله وقت لا یسعنی فیه نبی مرسل ولا ملک ولا مقرب'' یعنی ایک وقت ایسا آتا ہے کہ میں خدا کے ساتھ تنہا ہوتا ہوں اس وقت نه کوئی مرسل وہاں آسکتا ہے اور نه کوئی فرشته مقرب۔ علامہ اس حدیث کو مثنوی اسرار خودی میں پیش کرتے ہیں —

تو که از اصل زماں آگه نهٔ　　از حیات جاوداں آگه نهٔ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر　　رمز وقت از لی مع الله یاد گیر (۳)

۱- مثنوی پس چه باید کرد ۲۰ —
۲- اس حدیث کا ذکر انگریزی لکچروں میں بھی آیا ہے —
۳ - اسرار و رموز ۸۱ —

(ذ) ایک اور حدیث ہے ’الکاسب حبیب اللہ، علامہ اس حدیث کو اس طرح استعمال کرتے ہیں —

انکہ خاشاک بتاں از کعبہ رفت
مرد کاسب را حبیب اللہ گفت (۱)

(ح) حضور نے دین و دنیا کی وحدت کا تصور پیش کیا اور رہبانیت کے مقابلے میں زندگی کی منجدھار میں حق کی روش پر ثابت قدمی کی تعلیم دی اس نقطہٗ نظر کو آپ نے اس حدیث میں بیان فرما یا ہے کہ مجھے نماز، خوشبو اور عورت پسند ہے۔ علامہ اس حدیث کو بڑے حسین انداز میں پیش کرتے ہیں —

گفت با است زدنیائے شما
دوستدارم طاعت وطیب و نساء (۲)

(ط) حدیث ہے کہ جنت ماں کے پاؤں تلے ہے۔ علامہ اسے اس طرح بیان کرتے ہیں —

گفت آں مقصود حرف کن فکاں
زیر پائے امہات آمد جناں

(ہ) حدیث ہے ” نعم الجمل جملکما و نعم العد لان انتا،، علامہ رموز بے خودی میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں —

بہرآں شہراہ خیر الملل
دوش ختم المرسلین نعم الجمل

(ک) فتح مکہ کے بعد کا مشہور واقعہ ہے کہ حضور نے تمام مخالفین کو معاف کردیا اور ” لا تثریب علیکم الیوم،، کے تاریخی الفاظ ادا فرمائے علامہ اس حدیث کو نظم کرتے ہیں —

آں کہ بر اعدا درِ رحمت کشاد
مکہ را پیغام لا تثریب داد

---

۱ - اسرار و رموز صفحہ ۲۰ —
۲ - اسرار و رموز صفحہ ۱۳۰ - اس حدیث کو آپ نے صفحہ ۲۷۴ اور [illegible] استعمال کیا ہے —

(ل) معراج نبوی حدیث کا خاص موضوع ہے علامہ اس واقعہ کو بیان فرماتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ :

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

اس شعر سے صاف ظاہر ہے علامہ جسمانی معراج کے قائل تھے اور اس سے عالم بشریت کے امکانات کی نشاندھی کرتے ہیں —

(م) شق القمر کا معجزہ تمام ھی سیرت اور حدیث کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے علامہ اس معجزہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں —

پنجۂ او پنجۂ حق می شود
ماہ از انگشت او شق می شود (۱)

علامہ اقبال نے بے شمار مقامات پر حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ہم نے صرف چند مقامات کی نشاندھی کی ہے ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال کا تمام کلام ارشادات رسول کی تنویر سے منور ہے اور اس کی مقبولیت کا بڑا سبب بھی یہ ہے کہ وہ حکمت قرآن اور حکمت رسول سے لبریز ہے خود اقبال ھی کے الفاظ ہیں:

خون دل و جگر سے ہے مری نوا کی پرورش
ہے رگ ساز میں رواں صاحب ساز کا لہو

---

۱ - اسرار و رموز صفحہ ۳۷ —

اقبال اور تصوف ــ چند تنقیحات

منظور احمد

اقبال اور تصوف کے عنوان سے اردو زبان میں کئی کتابیں لکھی جاچکی ہیں، اور مختلف مجلوں میں آئے دن اسی عنوان سے مضامین بھی نکلتے رہتے ہیں۔ ان کتابوں اور مضامین میں مختلف مسلک اختیار کئے گئے ہیں ۔ کچھ لوگوں نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبال مجدد الف ثانی کے شہودی نظریہ کے قائل تھے اور محی الدین ابن عربی کے پیش کردہ وجودی نظریہ سے سخت اختلاف رکھتے تھے بعض ناقدین کی رائے میں علامہ آخری عمر میں ابن عربی کے مسلک سے قریب ہوگئے تھے، اور چند کے نزدیک مجدد الف ثانی اور ابن عربی کے نظریات میں چونکہ کوئی تضاد موجود نہیں ہے۔ اور بظاہر جو فرق ہے، اس کی بھی تعبیرات ممکن ہیں اس لئے اقبال کا فلسفہ خودی ان دونوں کے درمیان اسی قسم کا ایک تعبیراتی امتزاج ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود ایک شئے جو تقریباً ان تمام نگارشات میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں نے درآنحالیکہ تصوف میں بحیثیت ایک طریق تزکیہ اور ایک مابعد الطبیعاتی نظریہ کے امتیاز تو ضرور پیدا کیا ہے، لیکن موضوع کے برتاؤ میں ان دونوں کو خلط ملط کردیا ہے۔ اور تصوف کے عملی پہلو، اور نتائج سے زیادہ سروکار رکھا ہے۔ یہ بات ایک فطری امر بھی ہے۔ اس لئے کہ وجودی فلسفہ کی مابعد الطبیعات ایک مشکل مضمون ہے، اس پر ابن عربی کا غامض بیان اس کو اور بھی مشکل بنادیتا ہے تاہم ابن عربی کے بیان کا یہ غموض ان کے منشا کو ضرور پورا کرتا ہے اس لئے کہ یہ کتابیں "خواص" کے لئے لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس سے خود فلسفہ وجود مختلف قیاس آرائیوں اور غلط فہمیوں کا ہدف بن گیا ہے۔ اقبال نے خود بھی تصوف کے عنوان سے اپنی شاعری میں بہت کچھ کہا ہے۔ ان کے سرسری مطالعہ سے ایک عام آدمی جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال تصوف کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تصور کرتے تھے۔ اور یہ سمجھتے تھے کہ تصوف جمود اور بے عملی کا ایک بہانہ ہے وہ خود حقیقت کے حرکی پہلو سے متاثر تھے اور زندگی کو ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کرکے ارتقائے لامتناہی اور جہد متواتر کے قائل تھے۔ ذکر نیم شبی، مراقبے اور سرور ان کی نظر میں اس وقت تک کوئی وقعت نہیں

رکھتے جب تک کہ وہ انسان کی خودی کی نشو و نما میں ممد و معاون ثابت نہ ہوں۔ ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ تصور خودی تصوف کے معروف معنوں کی ضد ہے۔ عام طور پر ھوالکل، ھوالموجود، اور لاموجودالاللہ جو صوفیا کے نزدیک فلسفۂ تصوف کے بنیادی کلمات سمجھے جاتے ہیں حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کرتے ہیں جس میں انسان کی اپنی بقاؑ کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس کی فنا ہی میں اس کی تکمیل کاراز مضمر نظر آتا ہے۔ اس کے بر خلاف اقبال کا فلسفہ خودی انسانی عظمت کا اقرار کرتا ہے

به بحرش گم شدن انجام مانیست اگر او را تو در گیری فنسانیست

انسان کی خودی جبریل و سرافیل سے بھی آگے بڑھ کر خود یزداں پر کمند آوری کرتی ہے (۱)

اپنے اس فلسفہ خودی کے دفاع میں انہوں نے افلاطون، حافظ، فلاطینوس، اور ابن عربی کی سخت گرفت کی ہے اس کا اظہار مجملاً انہوں نے اپنی آراء کی شکل میں مختلف مقامات پر کیا ہے مثلاً ایک خط میں محمد نیاز الدین خان کو لکھتے ہیں :

”یہی فلاطونیت جدیدہ جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ جس کو (اس کے) ایک پیرو (Plotinus) نے مذہب کی صورت میں پیش کیا۔ مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جز بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفہ سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے تصوف کی عمارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی ہے“ (۲)

یا مثلاً ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ :

” جہاں تک مجھے علم ہے ”فصوص“ میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے“ (۳) جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور نظام عالم اور حقائق باری تعالی کی ذات کے متعلق موشگافیاں

۱- بہ زیر کنگرۂ کبریاش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار یزداں گیر

۲- مکاتیب اقبال بنام محمد نیاز الدین خاں ـــــ ناشر صفحہ ۱ ـــ

۳- مکاتیب اقبال حصہ اول ـــــ صفحہ ۴۴

کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے۔ تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے ،،(۱)

" فلسفۂ تصوف ،، کے متعلق اقبال کا یہ رد عمل اتنا شدید معلوم ہوتا ہے۔ کہ اقبالیات کے ایک طالب علم کو بجا طور پر اس کی توقع ہونے لگتی ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کے بیان میں فلسفیانہ تشریح و توضیح کو قابل اعتناء نہ سمجھا ہوگا۔ لیکن اقبال کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ اقبال نے خود " تصوف ،، کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جس کو وہ فلسفۂ خودی کہتے ہیں ۔ اس کی ایک مابعد الطبیعات ہے، جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ ایک نظریۂ علم ہے، جس میں علم کا مبداء اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں۔ایک نظام اخلاق ہے ایک فلسفۂ خیر و شر ہے ۔ ایک نفسیات ہے، غرض وہ فلسفہ کا ایک کلی نظام ہے۔ جس کی بنیاد حقیقت ذات پر رکھی گئی ہے۔ اور جس طرح ابن عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں، اسی طرح اقبال کا یہ فلسفہ بھی الگزینڈر(۲) (Alexander) جیمس وارڈ (James Ward) اور میکٹیگرٹ (Mc Taggart) کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔(۳)

اقبال کو تصوف سے فی نفسہ تو کوئی عناد نہیں معلوم ہوتا بلکہ وہ اس کو ایک نہایت عمدہ چیز سمجھتے ہیں ۔ ۔ لیکن جب یہی تصوف ایک نظام فلسفہ کی شکل اختیار کرنا شروع کردیتا ہے تو ان کی روح بغاوت پر آمادہ معلوم ہوتی ہے ۔ اس کی کیا وجہ ہے ؟ وہ خود ایک فلسفی تھے اور اس بات سے اچھی طرح باخبر تھے کہ فلسفہ کا مسئلہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ کہ چاہے وہ تصوف ہو یا اور کوئی مذہب اس کا ایک فلسفہ کی شکل میں ظہور کئے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ انسانی فطرت میں کھوج کا جو مادہ موجود ہے وہ اس کو اعتقادات کے حلقے سے آگے بڑھا کر خود حقیقت کی جستجو پر برابر اکساتا رہتا ہے۔ اور اسی سبب سے دنیا میں نت نئے فلسفے وجود

۱- مکاتیب اقبال حصہ اول ــــ صفحہ ۴۰ ــ اقبال نامہ مرتبہ پروفیسر عطاءاللہ ۔ ایک مکتوب میں خود اقبال نے اپنے فلسفے کے لئے الگزینڈر کا حوالہ دیا ہے۔

2. M.M. Sharif. "The Conception of God in Iqbal", *Iqbal as a Thinker*, pp. 123—26

میں آتے رہتے ھیں۔ خود اقبال کا "تصوف" بھی ایک نہایت رفیع مابعدالطبیعاتی نظام پر مبنی ہے۔ یہی حال ابن عربی کا ہے۔ پھر اقبال کو اس پر اصرار کیوں تھا کہ تصوف کو محض اخلاص فی‌العمل تک محدود رہنا چاھئے۔ اور آگے بڑھ کر فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنا اس کے لئے مناسب نہیں ہے۔

اس کا ایک جواب تو سیدھا سادا ہے۔ قرن اول میں تصوف تزکیۂ نفس اور اصلاح اخلاق کا ھی ایک دوسرا نام تھا۔ اور اس میں پر پیچ فلسفیانہ موشگافیاں نہیں تھیں۔ اس لئے اب بھی تصوف کو اپنی اصلی اور منزہ شکل ھی میں رھنا چاھئے۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں سراغ لگانا اس کے لئے زیبا نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک فطری سی بات ہے۔ اس وقت اسلام خود بھی تو ایک سیدھا سادا مذھب تھا۔ اس میں نہ تو فقہی موشگافیاں تھیں، نہ کلامی بحثیں، اور نہ فلسفیانہ تدقیق۔ خود اقبال کا پیش کردہ فلسفۂ خودی اور اس کی مابعدالطبعیات کا اس دور میں کہیں دور دور تک پتہ نہیں چلتا۔ لیکن یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے۔ اس کا تذکرہ خود اقبال نے کیا ہے۔ اور اس کی توجیہہ بھی پیش کردی ہے۔ انہوں نے خود حیات مذھبی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ جس میں پہلا دور ایمان کا ہے۔ دوسرا فکر کا۔ اور تیسرا یافت کا (۱)۔ اسی لئے مذھب کی طرح تصوف بھی اپنے پہلے دور میں وہ فکری لوازمات نہیں رکھتا جن کی وجہ سے اس کو نظام فلسفہ کا نام دیا جاسکے۔ "اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید" کا موضوع خود ایک ایسے نظام فلسفہ کی تلاش ہے جو اسلام کو ایک فکری اور وجدانی بنیاد فراھم کرسکے۔ اس لئے یہ کہنا بجا نہ ھوگا کہ اقبال فلسفہ کے فی نفسہٖ مخالف ھیں اور نہ وہ اس امکان کے خلاف ھیں کہ مذھب یا کوئی نظریہ آگے بڑھ کر فلسفیانہ شکل اختیار کرے۔

اقبال کو اگر اختلاف ہے تو فلسفہ کی اس خاص شکل سے جو وحدۃ الوجود، یا ھمہ اوست کے نام سے پیش کی جاتی رھی ہے۔ وحدۃ الوجود بجائے خود کوئی آسان فلسفہ نہیں ہے اور جس رنگ میں اس کو عموماً مسلمان صوفیا کرام نے پیش کیا ہے، وہ اس ھمہ اوستی تصور سے مماثل نہیں جو عام طور پر موضوع بحث بنایاجاتا رھا ہے۔

فلسفہ وحدۃ الوجود کی ابتداء اس حقیقت سے ھوتی ہے کہ عالم حادث بالذات اور بالزمان ہے۔ (۲) اگر چہ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں موجودہ دور کے کچھ

---

۱ - Reconstruction of Religious Thought in Islam p. 181.

۲ - رسالہ ظہور العدم بنور القدم۔ مولانا اشرف علی تھانوی صفحہ ۱۶۴ تا ۱۶۶ بوادر النوادر مطبوعہ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند۔

حقیقیّن(Realists) کو تامل تو ضرور ہوگا لیکن اس خیال کو عام طور پر فکر اسلامی کی تائید حاصل رہی ہے۔ البتہ اس کی تشریح و تفسیر اور اس کے ظہور کے متعلق اختلاف آراء کی گنجائش ضرور موجود ہے۔ وحدۃ الوجود کا مسئلہ بھی یہ ہے کہ اگر عالم کو حادث بالذات اور بالزماں مان لیا جائے تو اس عالم کے ظہور کو سمجھنے کے لئے علم کی رسائی کہاں تک ممکن ہے ؟ اس فلسفہ کا اجمالی بیان یہ ہے کہ تخلیق عالم سے پہلے صرف ذات حق ہی موجود تھی، باقی تمام عالم معدوم تھا۔ذات حق کے دو مرتبے ہیں پہلے مرتبہ میں وہ ذات حق ہے جو واجب الوجود ہے، اور صفات کمالیہ سے متصف، دوسرے مرتبے میں یہی ذات حق علم کی صفت سے متصف ہونے کے باعث عالم بھی ہے اور جس طرح قدرت بغیر مقدورات کے، اور سمع بے مسموعات کے، اور بصر بے مبصرات کے ممکن نہیں اسی طرح علم بھی بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ یہ معلومات الہیہ وہ امکانات ہیں جنہوں نے ابھی صبح تخلیق نہیں دیکھی، جو ابھی حرف کن کے مخاطب نہیں ہوئے۔ قبل تخلیق یہ معلومات الہیہ جن کو اصطلاحاً اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے۔علم خداوندی میں موجود تھیں اور چونکہ ذات حق ازل سے عالم ہے اور علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے یہ معلومات بھی حق تعالی کے ساتھ ازل سے موجود ہیں اور ان پر حدوث زمانی اور مکانی کا اطلاق نہیں ہوتا ۔ اسی لئے ان کو غیر مخلوق کہا جاتا ہے فعل تخلیق ان اعیان کے خارج میں انکشاف کا دوسرا نام ہے۔ جو چیزیں خارج میں ہم کو نظر آرہی ہیں وہ پہلے سے علم الٰہی میں موجود تھیں اللہ تعالی نے جب تخلیق کا ارادہ کیا تو " کن " کہہ کر ان کو عالم مرئی میں ظاہر فرما دیا۔ کن کے مخاطب یہی اعیان ثابتہ تھے۔

ان اعیان ثابتہ کے ظہور کی حقیقت کیا ہے ؟ یا دوسرے الفاظ میں تخلیق عالم کی ماہیت کیا ہے ؟ یہ معلوم سے موجود کس طرح ہوا ؟ اس بارے میں مسلک وجود کے قائلین کہتے ہیں کہ اشیاء عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتیں اس لئے کہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے- (Ex Nihilo Nihilo Fit) اور نہ ہی عدم محض مختلف اشیاء کی صورتیں اختیار کرتا ہے اس لئے کہ از روئے تعریف عدم کوئی وجود نہیں ہے جیسا کہ موجودہ زمانے کے بعض وجودی مفکرین (Existentialists) سمجھتے ہیں، اور نہ ہی خود ذات خداوندی مختلف صورتوں میں تقسیم ہوسکتی ہے اس لئے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی ذات میں تکثر لازم آئے گا اور اسی سے پھر حلول بھی ثابت ہوگا اس عالم کی تخلیق کی ایک ہی جائز صورت ممکن رہ جاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تخلیق ان صور علمیہ پر جو ذات باری میں پہلے سے موجود تھے ایک قسم کی تجلّی یا

تمثل ہے جس کی وجہ سے یہ اعیان اپنی استعداد اصلی کے مطابق وجود سے فیضیاب ہورہے ہیں ۔(۱)

فلسفہ وحدۃالوجود کے اس اجمالی بیان کے بعد ہم ان اختلافات کو متعین کرسکتے ہیں جو اقبال کے فلسفے اور اس فلسفے کے مابین پائے جاتے ہیں۔

اقبال کے کلام کی روشنی میں ان کو ہم مندرجہ ذیل نکات کے تحت مختصراً بیان کرسکتے ہیں —

(۱) فلسفہ وحدۃ الوجود حقیقت کا ایک تکمیل شدہ تصور پیش کرتا ہے۔ جب کہ فلسفۂ اقبال میں یہ کائنات ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی ہے ۔

(۲) فلسفۂ وحدۃ الوجود جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے ایک فلسفۂ وحدت ہے۔ جب کہ اقبال کا نقطۂ نظر کثرت کا ہے —

(۳) فلسفۂ وحدۃ الوجود میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی حقیقت نہیں ہے اس کے برخلاف اقبال ''انا،، کی حقیقی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں —

ذیل کی سطور میں انہی نکات کی تنقیح کی گئی ہے —

(۱) اقبال کے خیال میں یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے۔ بلکہ ابھی مراتب تکمیل طے کررھی ہے۔ اس لئے اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذ عانی طور پر نہیں کہی جاسکتی عمل تخلیق جاری ہے (اور انسان اس میں شریک ہے) یہ کل کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے ۔ اور افراد کی تعداد معین نہیں ہے ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہورہا ہے ۔ جو اس عمل تکوین میں تعاون کرتے ہیں۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خواھشات کے تحت ہر لمحہ نئے تغیرات کا ہونا لازم ہے ۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے (Becoming) کی حالت ہے۔ اس کی مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے۔ اور منزل پر کبھی نہ پہونچے —

ابتداً میں زندگی ایک اندھی جبلی رو کی مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی مادہ سے متصادم ہوکر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کرکے اس نے ارتقاً

---

۱ — تفصیل کے لئے دیکھئے
Dr. Mir. Valiudin Quranic Sufism Published by Motilal Banarsidas Delhi.
اورظہور العدم بنور القدم مرتبہ از مولانا اشرف علی تھانوی ۔

کا زینہ چڑھنا سیکھا ۔ دشت وجود میں بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی قدر کا یہ شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا، اور اس کی سب سے بڑی متاع عزیز۔ اب قدر کا دامن عالم تکوین کے ساتھ بندھ گیا ۔ اور ہر ایسے تغیر کے لئے جو زندگی کو فراوانی بخشے قدر (Value) بحیثیت ایک منہاج اور مقصد کے ہوگئی۔ اسی قدر آفرینی کی بدولت انسان میں یہ احساس بیدار ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ابھی ناتمام ہے۔ اور اپنی تکمیل کے لئے سعی کی محتاج ہے ۔

وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ کے اختلاف کا اگر آپ تاریخی سراغ لگانا چاہیں تو آپ کو یونانی فلسفے میں ان دونوں کی مثالیں آسانی سے مل جائیں گی (Being) اور(Becoming) کے مسائل اور ان کے ماننے والے وہاں پر بھی اپنے معرکہ" الارا" دلائل کے ساتھ موجود ہیں۔ ہیراکلیٹس (Heraclitus) کے نزدیک انسان ایک ہی دریا میں دو مرتبہ قدم نہیں رکھ سکتا زندگی بدلتے ہوئے حالات کا ایک دوسرا نام ہے۔ حقیقت کوئی منجمد شئے نہیں ہے۔ یہ ایک سیال ہے جو ہر دم حرکت میں ہے اسی نظریہ کی باز گشت موجودہ زمانہ میں تصوریت مطلقہ (Absolute Idealism) اور نتائجیت پسندوں (Pragmatists) کے نظریات میں ملتی ہے ۔ ولیم جیمس (William James) کے نزدیک یہ کائنات کوئی تراشیدہ کائنات (Block Universe) نہیں ہے جو مکمل ہو۔ اس میں حقیقی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ زندگی میں نت نئے حادثات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ حقیقت کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اور یہی تگ و دو زندگی کی اصل ہے۔ مطلق تصوریت کے پیش کردہ نظام سے ولیم جیمس کے نزدیک ایسی مختتم کائنات کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ جو ایک منجمد شئے (Block Universe) معلوم ہوتی ہے اس تصور میں حقیقت کی سیمابی کیفیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے جہاں اشیاء تغیر پذیر ہیں ان میں نمو ہے، اور تخلیق کے نئے امکانات پوشیدہ ہیں۔

اقبال کے فلسفہ اور نتائجیت میں اس طرح یک گونہ مماثلت تو ضرور پائی جاتی ہے لیکن مجموعی طور پر اقبال کا فلسفہ نتائجیت کا فلسفہ نہیں ہے۔ اور نہ ہی فلسفہ وحدۃ الوجود مطلق تصوریت کا نام ہے۔ اقبال کے فلسفہ کی مابعدالطبیعات اور نتائجیت کے تصور میں بین فرق موجود ہے۔ فلسفہ نتائجیت تو صداقت کے ایک نظریہ کا بیان ہے۔ جس کی فی نفسہ کوئی مابعدالطبیعات نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ولیم جیمس کائنات کے بارے میں نظریہ کثرت (Pluralism) کا قائل ہے، لیکن یہ نتائجیت کے فلسفہ کا لازمی اور منطقی نتیجہ نہیں۔

جہاں تک وحدۃ الوجود اور اقبال کے مسلک کے اختلاف کا تعلق ہے اس کی نوعیت بہت کچھ دراصل اس بیان کے معنی پر منحصر ہے۔ کہ " یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ اس سے دمادم صدائے کن فیکون آرہی ہے —"

اس بات سے کسی کو انکار نہیں کہ ہماری نظر اس کائنات میں حرکت اور تغیر کو عیاں طور پر محسوس کرتی ہے۔ یہاں کسی چیز کو دوام و ثبات نہیں ، لیکن یہ نظر ہماری نظر ہے جو ایک طرف تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت، حالت اور استعداد کے تعینات اور تحدیدات میں جکڑی ہوئی ہے اور دوسری طرف یہ نظر بہر حال جزوی نظر ہے۔ جو کلی نظر سے مغائرت رکھتی ہے۔ زمان و مکان کے تعینات کا پردہ اگر کسی صورت سے اٹھتا ہے تو اس نظر کے کلی ہونے کا ایک امکان پیدا ہوجاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اس کا جزئی پہلو کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اور لا محدود ارقام کی طرح وہ اپنی آخری حد کبھی حاصل نہیں کرپاتی ۔ اس لئے کہ ہر حد کے بعد ایک حد اور ہوتی ہے۔ اس لئے خداوند مطلق کی کلی نظر اور ہماری جزوی نظر میں عینیت مطلقہ کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں ہوتا ۔ اقبال کے نزدیک جب انسان زمان و مکان کے اس ذہنی تعین سے آزادی حاصل کرکے وجداناً اپنی انا کے مشاہدے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ تو ایک ایسی حقیقت کا وجدان پاتا ہے۔ جو دوران محض یا مرور(Duration) ہے۔[۱] کائنات کی حرکت کا یہی حقیقی منبع ہے، اور یہی وجود کی سب سے بڑی قسم (Category) ہے۔ جو اس وجدانی مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ درآنحالیکہ یہ ایک کشفی امر ہے۔ اور فلسفہ وحدۃ الوجود بھی ایک کشف ہی کی کشود ہے لیکن کائنات کے فعل مختتم نہ ہونے ، اور وحدۃ الوجود کے اس دعوے میں کہ خدائے مطلق کو اعیان ثابتہ کا علم تفصیلی حاصل ہے کوئی تضاد نہیں پایا جاتا ۔ وحدۃ الوجود کا فلسفہ اس کشف کی سب سے اہم خصوصیت مشاہدۂ وجدان کی ایک کلیت کو ٹھہراتا ہے، جس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہیں ۔(۱) کائنات اس معنی میں کوئی فعل غیر مختتم نہیں کہ اس میں نئے امکانات اپنے سیاق سے آزاد بلا کسی تحدید اور تعین کےعدم محض سے وجود میں آتے رہتے ہوں اور جن سے خدائے قادر بھی باخبر نہ ہو۔ یہ تو درحقیقت خود اقبال کے الفاظ میں اس ذات باری کے درونی لا تعینات ہیں جو متواتر تخلیقی صورتوں میں جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں ہمارے جزوی نقطۂ نظر سے یہ کائنات کبھی نہ ختم ہونے والا ایک عمل ہے۔ جو ارادۂ الٰہی کی وجہ سے ہمیشہ جاری ہے۔ علم الٰہی کی تحدید ہم نہیں کرسکتے لوح محفوظ کی قرات سے زبانیں عاجز ہیں، اور سات سمندروں کا پانی بھی

---

۱ - Reconstruction of Religious Thought in Islam. pp. 181, 127.

اس کی تحریر پر قادر نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ کائنات علم الٰہی میں موجود ہے۔ اور فلسفۂ وجود کے نقطۂ نظر کے مطابق اعیان ثابتہ کے خارجی وجود پر تجلی کرنے سے ظہور میں آئی ہے۔ اس لئے یہ علم الٰہی میں محصور اور متعین ہے لیکن خود علم الٰہی پر کوئی قید اور حد نہیں لگائی جاسکتی۔ ذات الٰہی کا فعل تخلیق عرصۂ لامتناہی تک جاری رہ سکتا ہے۔

اس فلسفہ کا لازمی نتیجہ یہ بھی نہیں ہے کہ اس سے ہم کو ذات باری کا ایک ایسا منفعل تصور حاصل ہوتا ہے جو اس کے ارادہ اور حرکت کو ختم کردیتا ہے، اور کائنات میں تجدید کی بجائے جمود کا نظریہ پیش کرتا ہے (۱) اور خدا کا ایک ایسا جامد تصور پیش کرتا ہے جو ایک تکمیل شدہ کائنات کا 'شاعر' تو ہو لیکن فعال نہ ہو۔ اشاعرہ کی تجدد امثال کی مابعدالطبیعات اسی قسم کے جامد تصور کے خلاف خداوند قدوس کی ہر دم فعالیت کا ایک نقطۂ نظر پیش کرتی ہے۔ جس میں سلسلۂ اسباب و علل کوئی میکانکی نظام نہیں ہے، بلکہ ہر فعل کے پیچھے خدائی فعالیت کام کرتی نظر آتی ہے۔

اس فلسفہ پر البتہ ایک اعتراض اب بھی وارد ہوسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ اس طرح کائنات کا ایک ذہنی وجود تو متحقق ہوسکتا ہے۔ لیکن خارجی، اور حقیقی وجود پایہ ثبوت کو نہیں پہونچتا۔ لیکن یہ اعتراض اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خارجی اور حقیقی وجود، ذہنی وجود سے علیحدہ کوئی صفت ہے جو اشیاء میں موجود ہے۔ اور یہ کہ ذہنی وجود غیر حقیقی ہے۔ وہ شئے جس کو ہم ذہنی وجود کہتے ہیں مراتب وجود میں خود ایک مقام کی حامل ہے۔ یہ دنیا اگرچہ اعتباری ہے، لیکن اس اعتبار کی شان بھی ایسی ہے کہ یہ محض موہوم نہیں بلکہ ایک مرتبۂ حقیقت رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمہ اوستی فلسفہ کی طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اعتباری وجود معدوم محض ہے۔

ذہنی اور حقیقی وجود کی حقیقت کو جاننے کے لئے اگر ہم اپنے چاروں طرف کی خارجی کائنات پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شئے کو ہم آزاد وجود کہتے ہیں اور جو اپنی صفات اور خصوصیات کے ساتھ ہمارے شعور سے آزاد معلوم ہوتا ہے اور جس کی بناء پر ہم اپنی حسی دنیا اور تصوری و تخیلی دنیا میں فرق قائم کرتے ہیں وہ اتنا حقیقی نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ وجود خارجی کے تحلیل و تجزیہ سے (اگر ہم نو حقیقین (Neo Realists) کا موقف اختیار نہ کریں اس لئے کہ وہ "علم" کو ایک ناقابل تجزیہ (Sui Generi) عمل سمجھتے

---

۱ - Reconstruction of Religious Thought in Islam. p.78.
Iqbal as a thinker p. 118.

ھیں اور ذات معلوم کے خارج میں آزاد وجود کو بنیادی مفروضہ کے طور پر مان لیتے ھیں) جو کچھ ھم کو حاصل ھوگا وہ ایک شعوری کیفیت سے زیادہ کچھ نہیں ھے۔ اور یہ فرق جو ھم خارجی دنیا اور اپنے تصورات کے مابین قائم کرتے ھیں اور یہ حکم لگاتے ھیں کہ خارجی دنیا کا وجود حسی ھے۔ اور ذھنی دنیا کا تصوری یا تخیلی یہ محض ایک سراب ھے جو ذرا سے غور و فکر سے واضح ھوجاتا ھے آخر خود ھماری زندگی میں ھمارا روز مرہ کا مشاھدہ ھے کہ خواب میں یا التباس نظر میں ھماری متخیلہ اس طرح ھماری نظروں کے سامنے جلوہ گر ھوتی ھے گویا کہ وہ کوئی حسی وجود ھے۔ اور اسی طرح ھمارے حسی ارتسامات بعد میں تصور اور تخیل کی صورت اختیار کرلیتے ھیں ، اس کے معنی یہ ھیں کہ حقیقت ، تصور، اور تخیل میں کیفیت کا کوئی بنیادی فرق موجود نہیں بلکہ یہ ایک ھی حقیقت کے اظہار کی مختلف صورتیں ھیں ۔ جب اس خارجی دنیا کے وجود کو ھم اس طرح ایک ذھن کی کرشمہ سازی میں تحلیل کرسکتے ھیں، تو ھم کوعلم الٰہی کی شان کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ھوتی ۔ اور نہ ھی پھر ایسا کوئی استبعاد باقی رہ جاتا ھے۔ جس کی وجہ سے علم الٰہی میں ثبت شدہ حقائق کا خارجی دنیا میں ظہور کوئی انہونی سی بات معلوم ھو۔

ذات باری تعالی کو اس طرح اگر علم اور ارادہ کی صفت سے متصف مانا جائے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ برآمد نہیں ھوتا کہ عمل تخلیق اس کائنات میں برابر جاری نہیں ھے۔حرف کن سے جو تخلیقی حرکت پیدا ھوتی ھے۔ وہ عرصہ غیر متناھی تک جاری رہ سکتی ھے، ارادۂ الٰھی، علم الٰھی کو جس کے ادراک سے ھماری عقل عاجز ھے۔ وجود خارجی پر ھر دم منعکس کرتا رھتا ھے، اور یہی وہ صدائے کن ھے، جو برابر اس کائنات میں سنی جاسکتی ھے۔

البتہ فرق صرف نقطۂ نظر کا ھے۔ ایک ھی حقیقت کو اگر جزئی نظر سے دیکھا جائے تو وہ نامکمل ھے، جو اپنی تکمیل کے لئے ارتقا کے ایک لامتناھی عمل میں مصروف ھے، جو ایک جہد مسلسل ھے جس میں خوب سے خوب تر کی تلاش و تڑپ ھر ذرہ خاکی میں موجود ھے اور جو ایک متعین مقصد کی طرف برابر پیش قدمی کررھی ھے لیکن یہی حقیقت کلی نظر سے ایک کلی نظام ھے جو بتمام و کمال مشخص ھے جو خود ھی رھرو ھے اور خود ھی منزل، جس کو نہ ھم حرکت سے تعبیر کرسکتے ھیں اور نہ سکون سے اس لئے کہ حرکت اور سکون خود ھمارے عقلی تعینات ھیں جو زمانی تغیر و تبدل کو ظاھر کرتے ھیں۔ اور اس حقیقت کلی کے لئے استحالہ ممکن نہیں ھے ۔

الوھیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے حق کی شان تنز یہی ہے اور خلق کی تشبیہی، الوھیت کے تحت پہلا تنزل مرتبہ احدیت میں ھوتا ہے۔ اب وحدت کثرت میں شامل ھوجاتی ہے۔ حق کا ظہور جب الوھیت میں ھوتا ہے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ھوتا ہے۔ جب الوھیت خلق میں ظاھر ھوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ھیں لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ہے بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے چونکہ ذات باری تعالی خود مکتفی بالذات ہے۔ اس واسطے وہ کسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت نہیں کرسکتی لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ھیں انہیں ظاھر کرنے کے لئے دائمی طور پر تخلیق کرتی رھتی ہے۔

لیکن اس مسئلہ کی اھمیت ایک دوسری بھی ہے۔ جو اس بات سے کسی حدتک غیر متعلق ہے کہ یہ کائنات ابھی نا تمام ہے یا تکمیل شدہ۔ خود یہ حرکت کیا ہے۔ حقیقت کوئی جامد شئے ہے یا حرکت کرتا ھوا ایک نظام۔ کیا لیل و نہار کی یہ گردش اور زمانے کے یہ تغیرات حقیقت اشیأ میں داخل ھیں ؟

کائنات میں حرکت دراصل دو قسم کی ہے ایک تو یہ ظاھری حرکت جس کو ھم زمانہ کہتے ھیں اور جس کو ماضی ، حال، اور مستقبل میں بانٹتے ھیں۔ پہروں اور دنوں کی یہ تقسیم، گھنٹوں اور ساعتوں کا یہ شمار ھمارے ذھن کے پیدا کردہ تعینات ھیں جو ھم نے حقیقت پر چسپاں کررکھے ھیں ان میں کوئی حرکت اصلی نہیں ہے یہ ایک سراب ہے۔ گزرتے ھوئے لمحات کی پیمائش جو ھم کسی جگہ سے من مانے طریقے پر شروع کردیتے ھیں اس کی مثال، بس ایسی ہے جیسے کسی بہتے ھوئے دریا کا کوئی حصہ یخ بستہ ھوجائے۔ یہ ساکت اور منجمد پانی اس اصل دریا کی مثال نہیں ھوسکتا جس کی حقیقت روانی ہے۔ ھماری عقل نے بھی اس رواں دواں حقیقت کا ایک حصہ یخ بستہ کرکے اس کو سالوں اور دنوں میں تقسیم کرنا شروع کردیا۔ اس میں ماضی اور مستقبل کی تمیز پیدا کردی اس عقل کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنی آنکھوں پر رنگین چشمہ لگا رکھا ھو۔ اور اس کو دنیا کی ھر چیز رنگین نظر آرھی ھو کانٹ (**Kant**) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یہ رنگین دنیا جو تم کو نظر آرھی ہے یہ حقیقت نہیں ہے حقیقت اس کے پیچھے کوئی اور شئے ہے جو ھم نہیں جان سکتے۔ اس لئے کہ ھماری آنکھیں تو ظاھر ھی کو دیکھنے کی عادی ھیں ھماری عقل تو زمان، و مکان ، کیفیت و کمیت وغیرہ کے تعینات سے باھر نکل ھی نہیں سکتی ۔

تو پھر کیا ھم سمجھیں کہ یہ حرکت جو بادی‌النظر میں اس کائنات میں معلوم ھوتی ہے۔ حقیقی نہیں ہے ؟ کیا زینو (**Zeno**) کا استبعاد صحیح تھا

کہ کمان سے نکلا ہوا تیر دراصل حرکت نہیں کرتا، یہ حرکت محض نظر کا دھوکا ہے حقیقت میں وہ ساکن ہے۔ اور یہ کہ ایک ساعت وقت کبھی بھی ختم نہیں ہوسکتا ۔ اس لئے کہ اس سے پہلے نصف ساعت کا گزرنا ضروری ہے، اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف .... وقت گزرنے والی شئے نہیں ہے۔ یہ تو قائم ہے۔

اس وقت ان استبعادات کا حل پیش نظر نہیں ہے زینو(Zeno) کے فلسفہ سے پیدا شدہ مسائل کو اقبال کا فلسفۂ زمان و مکان تشفی بخش طریقے پر حل کرسکتا ہے لیکن ہمیں اس وقت صرف اس سے بحث ہے کہ زمان و مکان کی ان ظاہری تحدیدات کے ماوراء کیا حقیقت کارفرما ہے؟ یہ حقیقت اقبال کے نزدیک دوران محض، یا مرور (Duration) ہے بہ ظاہر زمانہ کی تقسیم بندی تو وقت کے بہتے دھارے کا کٹا ہوا ایک ٹکڑا ہے، اور بس یہ مرور، یا دوران ایک تخلیقی حرکت ہے جو مسلسل اپنے امکانات کو علیٰ وجہ البصیرت ظاہر کر رہی ہے ۔ کیا ذات باری تعالیٰ کو پھر ہم حرکت یا قوت تخلیق کے مماثل قرار دے سکتے ہیں ۔ اگر ذات باری میں حرکت ہے تو آخر کس لئے ؟ کیا کسی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ؟ اگر پہلی حالت ناقص ہے، اور دوسری کامل تو اس سے ذات باری میں نقص کا وجود لازم آئے گا ۔ اور اگر دوسری ناقص ہے تو حرکت کامل سے ناقص کی طرف غیر عقلی ہوئی، اگر دونوں حالتیں ایک دوسرے کے عین ہیں تو حرکت بے معنی ہوگی ۔ ذات باری تعالی کے لئے استحالہ اگر ممکن نہیں تو پھر حرکت کی تعبیر ہم کس طرح کریں گے۔ !

اقبال کے نزدیک یہ پیچیدگیاں محض اس لئے پیدا ہوئی ہیں کہ ہم حرکت باری کو زمانہ کے عددی تصور سے ناپنے اور جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقت عالیہ کی حرکت زمانی حرکت نہیں ہے۔ بلکہ ان امکانات کے ظہور کا دوسرا نام ہے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں۔ اس میں حرکت اس لئے نہیں ہے کہ وہ نقص سے کمال کی طرف پیش قدمی کررہی ہے، یا کوئی آئیڈیل یا مقصد خارج میں موجود ہے، جس کی تلاش میں وہ سرگرداں ہے ، یا مطلق تصوریت کی طرح یہ حرکت ایک مطلق (Absolute) حالت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ہے جس میں اس کے نقص کم سے کم تر ہوتے جا ئیں گے۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مراد کو پہونچ جائے اور کمال مطلق کے منصب پر سرفراز ہوکر اپنی حرکت کو ختم کردے، اس لئے کہ اب اس کا مقصد حاصل ہوگیا ۔ نہیں بلکہ یہ تو اندرونی حرکت ہے اور کبھی نہ ختم ہونے والی ۔ اس کا مقصد محض اظہار ہے۔ کسی شئے کا حصول نہیں۔

۲ — دوسرا مسئلہ وحدت و کثرت کا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کی خصوصیت تفرد ہے کلی زندگی کوئی صفت نہیں رکھتی ۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگر چہ فرد کامل — کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ لائبنز(Leibniz) کی طرح اقبال کا فلسفہ بھی افراد کی کثرت کا قائل ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ لائبنز کے جواہر میں دریچے سرے سے ہی غائب ہیں۔(۱) جب کہ اقبال کے افراد کھلے دریچے رکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ دونوں حقیقت کے روحانی اور ایک ہونے کے قائل ہیں۔ دونوں ذات باری کو واجب الوجود تسلیم کرتے ہیں دونوں کے یہاں روحانی وحدت (Spiritual Monism) کا تصرر مشترک ہے۔ لیکن فلسفہٗ وجود میں اس روحانی وحدت پر زیادہ زور ہے۔ کثرت اس کی نظر میں اعتباری ہے۔ حقیقی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اعتبارات کی دنیا بھی اپنی جگہ معتبر ہے لیکن حقیقت بہرحال ایک ہی ہے اور وجود ایک ہی ہستی کا محمول بن سکتا ہے ۔ یوں اگر ہم چاہیں تو اقبال کے فلسفہ کی بھی ایک وجودی تعبیر کرسکتے ہیں اور اس کو کثرت کا فلسفہ قرار دینے کی بجائے اس کی روحانی وحدت پر زور دیکر، اس کو لائبنز کے کچھ شارحین کی طرح ایک روح پرست وحدتی (Spiritualist Monist) ثابت کر سکتے ہیں ۔ لیکن اقبال کے مجموعی کلام اور اس کے فلسفے کے رجحان سے جو بات سامنے آتی ہے اس کے پیش نظر یہ تعبیر بعید از قیاس معلوم ہونے لگتی ہے۔ اقبال کے منشاٗ کے مطابق حقیقت اس کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے۔ بلکہ وہ اناؤں کا ایک اجتماع ہے (۲) - جس میں ہر انا ایک دوسرے سے آزاد ہے درآنحالیکہ ان سب میں ایک ہی تخلیقی روح کام کررہی ہے۔ اناؤں کے اس مجموعہ میں جو نظم و ضبط پایا جاتا ہے وہ بھی پہلے سے، یا باہر سے بہ جبر نافذ کیا ہوا نہیں ہے بلکہ خود مختلف اناؤں کی جبلی اور شعوری مساعی کا نتیجہ ہے جو بدنظمی اور انتشار سے آہستہ آہستہ نظم و ترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے۔

وحدت الوجود، اور کثرت کے ان دونوں فلسفوں کے لئے عقلی دلائل کے ساتھ ہی کشفی برا ہین بھی موجود ہیں جن کی بنیاد پر وجودی اور شہودی مسلکوں کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ یہاں پر بجا طور پر ہم اقبال کے فلسفے اور وجودی مسلک میں ایک بین فرق محسوس کرسکتے ہیں۔ اور ان دونوں میں تطبیق کی کوشش لا حاصل نظر آتی ہے۔ یہ دونوں رجحانات دو مختلف وجدانوں پر منحصر ہیں اور دو مختلف فلسفیانہ ڈھانچوں کے متقاضی ہیں۔ ان دونوں مسلکوں

---

۱ - Windowless Monads.

۲ - Colony of Egoes.

کے مقاصد اور ذرائع بھی اسی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک بقاؑ کا متلاشی ہے، اور فنا کو اس بقاؑ کا ایک نچلا درجہ تصور کرتا ہے جس سے گزر کر آدمی حقیقت تک پہونچتا ہے۔ دوسرے کے نزدیک کثرت کی بہ نظر نقص کی دلیل ہے۔ اور کمال یہ ہے کہ کثرت نظر سے اوجھل ہوجائے اور وحدت کے سوا انسان ماسواؑ سے بھی بے خبر ہوجائے۔ یہاں مقصود فنا ہے جہاں وحدت کا عرفان ہوتا ہے اور حقیقت ذات کا پتہ چلتا ہے۔

۳ — وحدت اور کثرت کا یہ اختلاف مسئلہ جبر و قدر سے براہ راست متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اقبال قدر کے قائل تھے، اور ارادہؑ انسانی کی عظمت کے معترف۔ زندگی کی اس ستیزہ کاری میں جہد و عمل پر ان کا ایمان تھا۔ اور غالباً اسی وجہ سے انہوں نے ایک وحدتی (Monistic) نظام کی بجائے ایک کثرت کے (Pluralistic) نظام کا خاکہ پیش کیا جہاں پر حقیقی انا حقیقی آزادی اور ارادہ کے ساتھ موجود ہیں۔ کسی شئے کی تقدیر ایک نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے۔ جو خارج سے جبری طور پر عائد کردی گئی ہو بلکہ خود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے —

جہاں تک جبر و قدر کے اخلاقی متضمنات کا سوال ہے تو اخلاق زندگی کے لئے نہ تو کلی جبر ہی ضمانت ہے، اور نہ کلی قدر۔ وہ تو جبر و قدر کے بین بین ایک حیثیت ہے جس کو ہم ذاتی قدریت (Self Determinism) کہہ سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہمارے افعال و اعمال علت و معلول کے میکانکی نظام کے سلسلہ کی ایک کڑی نہیں ہیں بلکہ وہ خود ذات فاعل سے متعین ہوا کرتے ہیں۔ جبر و قدر کی تفصیلی بحث کا یہ موقعہ نہیں ہے لیکن اقبال کے فلسفہ اور فلسفہ وحدۃ الوجود میں جبر و قدر کا جو فرق پہلی نظر میں ہم کو معلوم ہوتا ہے وہ اپنے عملی نتائج کے لحاظ سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں فلسفوں میں مابعدالطبیعاتی پس منظر کا فرق موجود ہے اور اس فرق میں غالباً اقبال کے پیش نظر فلسفہؑ قدر کی رعایت بھی شامل رہی ہوگی، لیکن وجودی فلسفہ کے نزدیک بھی اعتبارات محض نظر کا دھوکہ نہیں ہیں۔ ان کو بھی حقیقت کی ترتیب (Hierarchy) میں ایک مقام حاصل ہے۔ اسی فرق مراتب و اعتبارات سے اخلاقی احکام کا صدور ہوتا ہے۔ اور یہی اخلاقی حس کا منبع اور ماخذ قرار پاتا ہے۔

اس بات کا شعور کہ ہم قوت ارادہ کے مالک ہیں، چاہے بنیادی حقیقت (Ultimate Reality) کے نقطہؑ نظر سے صداقت عالیہ نہ

ہولیکن ہمارے اپنے مقام کے نقطہٴ نظر سے اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ہماری آزادی واقعی آزادی ہے اور ہمارا اختیار واقعی اختیار —— اسی لئے جہاں تک اخلاقی مسئلہٴ کا تعلق ہے فلسفہٴ اقبال اور فلسفہٴ وحدة الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ اور دونوں میں کوئی بنیادی تنازع موجود نہیں ہے۔

جہاں تک جبر و قدر کی مابعد الطبیعات کا سوال ہے اس میں بھی بیان اور الفاظ کے فرق کے علاوہ دونوں بڑی حدتک مماثل ہیں، اگر اعتبار اقبال کے نزدیک قابل تحقق امکانات کا ظہور ہے تو لازماً سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان امکانات کی خود نوعیت کیا ہے جبر و قدر کا مسئلہ اسی پر منحصر ہے کہ آیا یہ امکانات انائے کامل کی تخلیق ہیں۔ یا نہیں۔ پہلی صورت میں فرد کی آزادی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ امکانات غیر مجعول اور غیر مخلوق ہیں، جیسا کہ اقبال کے سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کا ظہور خدا کی فعلیت کے ساتھ ہورہا ہے تو پھر ذات شئے پر کوئی جبر واقع نہیں ہوتا۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں محی الدین ابن عربی نے اس طرح ادا کیا تھا۔

” ان الحق لا یعطیہ الا ما اعطاہ عینہ (۱)۔ یعنی حق تعالی شئے کو وہی عطاٴ کرتا ہے جو اس کے عین کا تقاضا ہے “

انسان کی فطرت یا ماہیت، اس کی قابلیات، یا اس کے اقتضاٴات معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے غیر محکوم ہیں اسی لئے ان کو اختیار اور آزادی حاصل ہے اسی کو اقبال نے قابل تحقق امکان کے ظہور سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہی مستقبل کا وہ کھلا ہوا امکان ہے جس میں ہونے والا کوئی واقعہ کسی خارجی جبر سے وجود میں نہیں آتا۔ بات اتنی ہے کہ یہ مسئلہ موجودہ زمانے کے اقتضاٴات کے مناسب ایک پرانی حقیقت کا نیا بیان ہے۔ جن کے مابین دراصل۔ کوئی بنیادی فرق موجود نہیں ہے۔

۱- Dr. M. Wali-Uddin, Quranic Sufism by P. 130.

مطبوعات

اقبال اکادمی پاکستان کراچی

		قیمت روپئے آنے پائی
١ - اقبالیات کا تنقیدی جائزہ		
از قاضی احمد میاں -	صفحات ٢٠٢	٣—٠—٠
٢- اقبال کے خطوط بنام عطیہ بیگم		
ترجمہ زیڈ اے برنی - -	صفحات ١٤٠	٥—١٢—٠
٣- اقبال — ایرانیوں کی نظر میں		
از ڈاکٹر عرفانی - -	صفحات ٣٨١	٨—١٢—٠
٤- مکاتیب اقبال		
مرتبہ سید نزیر نیازی -	صفحات ٣٧٢	٥—٨—٠
٥- اسلامی تصوف اور اقبال		
از ڈاکٹر ابو سعید نورالدین -	صفحات ٣٨١	٦—٨—٠
٦- کلام اقبال (بنگالی)		
از کوی غلام مصطفیٰ -	صفحات ٦١	٢—٠—٠
٧- اقبال کا فلسفہ تعلیم (بنگالی)		
از سید عبدالمنان - -	صفحات ٢٤٨	٥—٠—٠
٨- اقبال کے سیاسی افکار (بنگالی)		
از مولانا محمد عبدالرحیم -	صفحات ٨٣	٥—٠—٠
٩- حیات اقبال (سندھی)		
از پروفیسر لطف‌اللہ بدوی -	صفحات ١٦٩	٣—١٢—٠
١٠ جاوید نامہ (سندھی ترجمہ)		
از پروفیسر لطف‌اللہ بدوی -	صفحات ٢٠٦	٥—٠—٠
١١- اسرار و رموز (عربی ترجمہ)		
از ڈاکٹر عبدالوہاب عظام -	صفحات ١٥٤	
١٢- زبور عجم (گجراتی ترجمہ)		
ازسید عظیم‌الدین منادی -		
١٣- ضرب کلیم (فارسی ترجمہ) -		
از ڈاکٹر عرفانی - -	صفحات ١٦٠	٦—١٢—٠

کتب زیر ترتیب و طباعت

۱۴-	اقبال کے آخری دو سال . .	از ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی
۱۵-	پاکستان کا تاریخی پس منظر (بنگالی)	از عبدالمنان
۱۶-	ملفوظات اقبال . . .	از سید نزیر نیازی
۱۷	اقبال: چند تاثرات . .	از ڈاکٹر عبداللہ چغتائی
۱۸	حکمت اقبال . .	از ڈاکٹر ظہیرالدین
۱۹	اقبال اور سیاست ملی . .	از رئیس احمد جعفری
۲۰	نقد اقبال . .	از سید نزیر نیازی
۲۱-	زبور عجم (پشتو ترجمہ) . .	از سید محمد تقویم الحسن
۲۲-	پیام مشرق (پشتو ترجمہ) . .	از شیر محمد بے نوش
۲۲-	بانگ درا (پشتو ترجمہ) . .	از راحت زاخیلی
۲۳-	جاوید نامہ (پشتو ترجمہ) . .	از امیر حمزہ
۲۴-	اقبال کا اثر حیدر آباد دکن پر .	از نظر حیدر آبادی
۲۵-	اقبال کی شاعری . .	از صوفی غلام مصطفیٰ تبسم
۲۶	ارمغان حجاز (سندھی ترجمہ). .	از پروفیسر لطف‌اللہ بدوی

27. "Payam-i-Mashriq" Translated by Dr. Annemarie Schimmel (German)

28. "Ball-i-Jibreel" Translated by Dr. Annemarie Schimmel ... ... (German)

29. "The Place of God, Universe and Man in the Philosophic System of of Iqbal" by Professor Jamila Khatton ... (English)

30. "The Conception of the Perfect man in Iqbal" by Miss Hasiena Shaikh ... ... ,,

31. "Essays on Iqbal" by Various Authors ... ,,

32. "Bibliography on Iqbal" compiled by Khwaja Abdul Waheed ... ... ,,

33. "Iqbal's Legal Thought" by Khurshid Ahmad ... ,,

34. "Iqbal's Notes on Neitschze" by Syed Nazir A. Niyazi ,,

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین   مدیر معاون: خورشید احمد

جلد ۱   جنوری ۱۹۶۱ء   نمبر ۴

مندرجات

ہمارے مضمون نگار

* ڈاکٹر سید محمد یوسف ، صدر شعبہ عربی - کراچی یونیورسٹی - کراچی

* محمد عبداللہ قریشی ، لاہور

* احمد عبداللہ المسدوسی ، لیکچرار اردو کالج - کراچی

* شیخ اعجاز احمد ، کراچی

* ڈاکٹر محمد رفیع الدین ، ڈائرکٹر اقبال اکادمی کراچی

* نصیر احمد ناصر، معتمد دائرہ معارف اسلامیہ - لاہور

اقبال کے کلام میں روایت اور جدّت

ڈاکٹر سید محمد یوسف

اقبال کا نام آتے ہی قدیم و جدید کی بحث ذہن میں اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ ادب اور شعر میں یہ بحث بڑی اہم بھی ہے اور بڑی نازک بھی۔ اسے اقبال کی خوش قسمتی کہئے یا بدقسمتی کہ آج ہر مکتب خیال چار و ناچار اس کی عظمت کو خاطر میں لانے پر مجبور ہے۔ اس کے نتیجہ میں اقبال کی مختلف اور متضاد تفسیریں وجود میں آچکی ہیں۔ بعض بیرونی حلقے اقبال کے بارے میں اس کشاکش کو ہوا بھی دینے لگے ہیں۔ لیکن اگر ان مفسروں سے قطع نظر بھی کر لیا جائے جو دانستہ طور پر 'قرآن کو پاژند' بناتے ہیں تو ایسے بہت سے نیک نیت شارح ملیں گے جو قدیم و جدید کے باہمی رشتے کو نہ سمجھنے کی وجہ سے اقبال کے ساتھ انصاف نہیں کر پاتے۔

ہر زبان اور ادب کی ایک روایت ہوتی ہے اور اس کی شکل اسی طرح معین ہوتی ہے جس طرح انسان کی شکل: دو ہاتھ، دو پیر، دو آنکھیں وغیرہ وغیرہ۔ حسن کی طرفگی اور جدت طرازی اسی شکل کے اندر ہوتی ہے۔

زبان و ادب میں بھی جدت کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی روایت کی شکل کے اندر ہو۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو جدت 'خواہ جدت رہے' اجنبیت کی حامل بن جائے گی۔ یہ یاد رہے کہ ادب و شعر کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ تغیر و تبدل اور روح عصر سے ہم آہنگی کے باوجود برابر مانوس اور جانا پہچانا رہے۔ اس ضرورت کا احساس شدت کے ساتھ اس ادیب اور فنکار کو ہوتا ہے جو ادب اور فن کے لطف کا رسیا ہونے کے بجائے زندگی کو لطیف اور حسین بنانے کا آرزو مند ہوتا ہے۔ 'دعوت' کے لئے ایک ایسا وسیلہ درکار ہوتا ہے جو (قرآن کے الفاظ میں) ''مبین'' ہو اور ساتھ ہی ساتھ اعجاز، کمال اور ندرت رکھنے کی بناء پر موثر اور جاذب توجہ بھی ہو۔ اگر جدت کی خاطر اس مجموعی صفت کو نظر انداز کیا گیا تو ادبی وسیلہ میں اسی قدر نقص پیدا ہو جائے گا۔ اس لحاظ سے ادب میں جدت کا شاہکار قرآن ہے اور یہ اسلام کا طرہ امتیاز ہے کہ اس نے دعوت کے اغراض کے لئے ایک ادبی وسیلہ کی اہمیت اور اس میں

مخصوص نوع کمال کو پوری طرح بروئے کار لا کر ایک حیات بخش ادب کی شاہراہ معین کر دی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسلام سے پہلے عربوں کے یہاں یا تو شعر تھا یا پھر نثر میں کاھنوں کے اقوال تھے جن میں لفظی صناعی نمایاں ہوتی تھی۔ اثر یا تو شعر کا مسلم تھا یا جادو کا۔ معانی کے لحاظ سے کاھنوں کے اقوال بالکل ہی کھوکھلے اور شعر تعقل اور تدبر سے عاری ہوتا تھا۔ جب قرآن سامنے آیا تو سب حیران رہ گئے کہ اس کو کس صنف میں داخل کیا جائے۔ نا قابل انکار تاثیر کا خیال کرتے تو اس کو 'شعر' اور 'سحر' کے خانے میں رکھ دیتے حالانکہ قرآن کا شعر اور سحر نہ ہونا ایک بدیہی بات ہے۔ نثر کی ظاہری شکل پر نظر جاتی تو "قول کاھن" کے علاوہ اور کوئی دوسری صنف ہی نہ تھی۔ اگر کبھی معانی و مطالب کی طرف توجہ گئی تو انہیں قرآن میں "اساطیر الاولین" کے سوا اور کچھ لحاظ کے قابل نہ ملا۔ در اصل قرآن کی بلندی [illegible] تھی کہ اس نے پہلی مرتبہ انسان کو غور و فکر پر اکسایا اور کائنات کے مطالعہ کا رجحان، زندگی کے مقصد کی تلاش، اور اخلاقی قدروں کا شعور بیدار کیا، جس کی بدولت انسان برضا و رغبت اپنے ارادوں اور اپنے اعمال کے لئے حدود قبول کرنے پر آمادہ ہوا۔ یہ مغز باطنی ہی قرآن کی جدت بلکہ انقلاب آفرینی کی جان ہے لیکن اس کو پیش کرنے اور مخاطب کے دل و دماغ میں اتارنے کے لئے جو وسیلہ اختیار کیا گیا اس کی خوبی بھی قابل لحاظ ہے۔ قرآن میں نہ تو بحر ہے نہ وزن اور قافیہ کا التزام، وہ قول کاھن کی سجع کے بوجھ سے بھی آزاد ہے، قرآن کا قالب نثر کا ہے جو چھوٹے چھوٹے گٹھے ہوئے جملوں پر مشتمل ہے، ایسے جملے کہ ان کو ملا کر پڑھتے وقت وہ نغمہ اور صوت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی نظیر معلوم ہوتے ہیں "مثانی"۔ ان جملوں کے آخر میں ایک ایسی ہم آہنگی ہے جو سجع کی سختی اور تنگی سے پاک ہونے کے ساتھ ساتھ مژدۂ گوش ہے۔ قرآن کے قالب میں قراءۃ کی خوبی کا پورا پورا لحاظ کیا گیا ہے؟ اس کی وضع اور ساخت تمامتر زبان سے پڑھنے اور کانوں سے سننے کے لئے ہے، اس کا حفظ کرنا اتنا ہی آسان ہے جتنا کہ شعر کا، البتہ شعر کی بنسبت اس کو زیادہ روانی کے ساتھ پڑھا جا سکتا ہے۔ یہی قرآن کا وہ اعجاز اور کمال ہے جس نے عربوں کو اچنبھے میں ڈال دیا۔ مجموعی حیثیت سے اس میں اتنی جدت تھی کہ اس کو ادب کی ان اصناف میں سے جن سے وہ واقف تھے کسی ایک صنف کے تحت رکھنا مشکل تھا، پھر بھی اس کا قالب، اس کے الفاظ، اور اس کا طرز ادا ان کے لئے ہر طرح مانوس تھا اور اس میں کہیں کوئی اجنبیت نہ تھی۔ اگر ذرا بھی اجنبیت راہ پاتی تو وہ نشر دعوت میں حائل ہوتی۔ الغرض ایک ایسی تخلیق جس کی مثال پہلے سے نہ ہو لیکن

جو اپنی ھی روایت کو نئے رنگ و روپ میں نکھارنے سے وجود میں آئے اور دیکھنے والوں کو یہ باور کرا دے کہ وہ ابھی تک خود اپنی امکانات سے بے خبر رہے۔ اس کا نام ہے جدت!

اس ذیل میں یہ امر بھی خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ قرآن میں ''اداۃ تخییل،، یعنی تصورات کی علامتیں اور استعارہ و تمثیل کی صورتیں وھی ھیں جو قبل اسلام رائج اور معروف تھیں اور جنکی طرف مادی لذتوں سے گھرا ھوا 'درمیان قعر دریا تختہ بند، انسان فطری طور پر مائل ھوتا ہے: ''حور،، ''ولدان،، ''کاساً دھا قا،، اسی مادی لذت اندوزی کی رموز ھیں جس کی لت چھڑانا اسلام کا مقصد اولین تھا۔ لیکن قرآن میں بجائے اس کے کہ ان رموز کو جگہ دینا حرام کیا جاتا انھیں کے ذریعہ روحانیت اور نیکی کے اعلیٰ مقاصد کی تربیت کی گئی ہے۔ جو یہ کہے کہ قرآن میں شراب کا ذکر پڑھ کر شراب سے رغبت پیدا ھوتی ہے اس کی عقل و فہم میں ضرور کچھ خلل ہے۔ حقیقی جدت یہ نہیں کہ مانوس تصورات، تخیلات اور رموز کی قدیم آبادی کو یکسر ویران کرکے بن مانسوں کو بسایا جائے بلکہ یہ ہے کہ انھی پرانی شکلوں میں نیا مغز اور نئی روح پھونک دی جائے اور ان کو نئے بلند وجدانی اور روحانی مقاصد کی خدمت میں لگا دیا جائے۔ یہ یاد رہے کہ یہ نئے مقاصد اور اقدار حیات بالضرورۃ پرانے مقاصد اور اقدار سے متضاد اور بر سر پیکار ھوتے ھیں، اگر کوئی کوشش ان کو باھم جمع کرنے کی کی جائے تو اس کو بے یقینی کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن دو حریفوں کو ایک ھی جانا پہچانا ھتھیار استعمال کرتے ھوئے دیکھکر یہ کہنا کہ دونوں ایک ھیں آنکھوں کا نہیں تو عقل کا اندھا پن تو بے شبہ ہے—

یہ حقیقت اور زیادہ واضح ھو جاتی ہے جب ھم ان شعراء کی تخلیقات کا تجزیہ کریں جن کو رسول اللہ (صلعم) کی سرپرستی کا شرف حاصل ہے۔ اس سلسلہ کی سب سے نمایاں مثال قصیدہ بانت سعاد ہے۔ خیال کیجئے مسجد نبوی میں کعب بن زھیر اس قصیدہ کو رسول اللہ (صلعم) کے سامنے پڑھتے ھیں اور حضور کی چادر مبارک کا انعام پاتے ھیں۔ اس قصیدہ کا ڈھانچہ اور گوشت پوست وھی ہے جو جاھلی قصیدوں کا ھوا کرتا تھا۔ خاص طور پر تشبیب کے ذیل میں حسن مجازی کا بیان ھو بہ ھو جاھلی انداز اور استعارات و تشبیہات میں ہے حتیٰ کہ معشوق کے لعاب دھن کے لئے مشبہ 'خمر، کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ جب یہ سب کچھ ہے تو پھر ان شعراء میں کیا بات تھی جنھیں ''گمراھوں کا سردار،، قرار دیا گیا۔ فرق صاف ظاھر ہے کہ قصیدہ بردہ بحیثیت مجموعی جاھلی اقدار سے متضاد اسلامی

اقدار کی شان بلند کرتا ہے۔ رسول اللہ (صلعم) نے اصلاح بھی اسی جگہ کی جہاں شاعر سے اسلامی اقدار کے سمجھنے میں غلطی ہوئی تھی۔ شاعر کی جذباتی رو اور اس کی طرز فکر میں ابھی تک قبائلی تنگ نظری اور رقابت باہمی کی خو بو باقی تھی اور وہ اسلام کے نظریاتی اتحاد اور اخوت و مساوات کی روح سے پوری طرح آشنا نہ تھا چنانچہ اس بارے میں اسے تلافی کی ہدایت کی گئی۔ مقصد اور اقدار حیات کے بنیادی فرق کی اس درجہ وضاحت کے باوجود ایک طرف تو ہمارے زاہدان خشک 'بادۂ و ساغر' پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں، دوسری طرف مغرب کے خاور شناس اسی بنا پر اسلامی شاعری کو اسلامی شاعری ماننے میں تأمل کرتے ہیں!

ادب و شعر میں جدت کا دوسرا شاہکار صوفیانہ شاعری ہے جس کا سارے اسلامی ادب میں ایک خاص مقام ہے۔ قدیم عربی شاعری پر مادی اور حسی لذت اندوزی کی چھاپ تھی، بعد کو اس میں فلسفہ و اخلاق کے لئے جگہ پیدا کرنے کی جو کوششیں کی گئیں وہ کچھ زیادہ کامیاب نہیں ہوئیں۔ اس ناکامی کی وجہ خاص طور پر سبق آموز ہے اور وہ یہ کہ فلسفیانہ اور اخلاقی شاعری اس ''اداۃ تخییل'' کو اپنے مقاصد کے لئے تسخیر نہ کر سکی جس پر طرز ادا کی رنگینی کا دار و مدار ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفیانہ اور اخلاقی شاعری ایک سیدھا سادہ وعظ بن کر رہ گئی اور عربی ناقدوں کے یہاں یہ خیال عام ہو گیا کہ دینی شاعری کو کمزور اور پھسپھسا بنا دیتا ہے۔ اس ذیل میں ایک استثناء جو کہ مذکورہ عام اصول کا ثبوت ہے خارجیوں کا شعر و ادب ہے جس میں ایک نیا دینی جذبہ اور ذوق عمل اور شوق شہادت کار فرما نظر آتا ہے لیکن وہ قدیم عربی شاعری کی روایت میں ایسا سمویا ہوا ہے کہ طرفگی اور جدت کے ساتھ ساتھ ماضی سے بے ربط نہیں۔ الغرض فلسفیوں اور معلمین اخلاق کے برخلاف جب صوفیوں نے شعر کو اپنے واردات قلبی کے اظہار کا ذریعہ بنایا تو انہیں غیر معمولی کامیابی ہوئی، اور وہ اس وجہ سے کہ ان کے یہاں عشق مجازی کی شکلوں اور صورتوں سے بیزاری نہیں اور حدیث دلبری زہد و تقویٰ کے منافی نہیں۔ در اصل خالص اسلامی نقطۂ نظر سے بندۂ و معبود کے تعلق کو 'عشق' کا نام دینا ایک بدعت ہے لیکن یہی پہلی بدعت صوفیانہ شاعری کی مقبولیت اور پرکاری کا رمز بھی ہے۔ صوفیاء نے ادبی جدت کے اس تقاضے کو بدرجۂ اتم پورا کیا اور ماضی کے سرمائے سے کسی قسم کے انحراف کے شائبے کو بھی پاس نہ آنے دیا اور اس کے بجائے حسن و عشق کے ناز و نیاز سے متعلقہ سارے کے سارے رموز، استعارات و تشبیہات لے کر انہیں اپنے مخصوص معانی و مطالب کے لئے اس خوبی و کمال سے استعمال کیا کہ آج بھی صوفیانہ

شاعری کے بیشتر حصہ کی بیک وقت مجازی اور حقیقی دونوں تفسیریں جائز ہیں ۔ خود قرآن و حدیث کی بابت تاویل باطنی صوفیاء کے اسی طریق کار کا امتداد ہے جو انھوں نے شعر کے سرمائے کے ساتھ اختیار کیا ۔ صوفیاء کا یہی طریق کار تھا جس کی بدولت انھوں نے نہ صرف شعرو ادب میں بلکہ سوسائٹی اور سماج میں اپنا مقام پیدا کیا، مخالفتوں کے باوجود زندہ و باقی رہے، اور اپنی ادبی تخلیقات کو مقبول و زندۂ جاوید بنا گئے ۔ جہاں کہیں انھوں نے اپنے اس طریق کار سے انحراف کیا اور نامانوس جدت کے راستے پر چل پڑے وہیں دار و رسن کا قصہ درپیش ہوا ۔ اناالحق اور اس قسم کے شطحات کی حیثیت نفسیاتی لحاظ سے جو بھی ہو، ادبی نقطۂ نظر سے ان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ جدت کے بارے میں عدم احتیاط سے پیدا ہونے والے خطرات کو ایک بھیانک شکل میں سامنے کر دیتے ہیں ۔ دین و مذہب سے قطع نظر ادب میں ان شطحات کی حیثیت وہی ہے جو مانوس انسانی شکلوں میں ایک عجیب الخلقت کی ہو سکتی ہے—

جس طرح مادی لذتوں میں انہماک انسان کی تعمیری قوتوں کو تباہ و برباد کر دیتا ہے اسی طرح ''مشاہدۂ حق،، کی جستجو دنیاوی امور سے غافل و بے پروا بنا دیتی ہے اور نتیجہ وہی ہوتا ہے کہ انسان کی تعمیری صلاحتیں تباہ و برباد نہ سہی تو شل اور ماؤوف ہو کر رہ جاتی ہیں ۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ''رسم و رہ خانقہی،، اور عملی جہاد کے مابین کوئی فرق نہ ہوتا ۔ حافظ کے کلام کی رنگینی مسلم لیکن اس کا بیشتر حصہ ایسا ہے کہ اسکی ''جل ترنگ،، (مجازی) تفسیر اور ''من ترنگ،، (حقیقی) تفسیر دونوں ہی ''لہو ترنگ،، جہاد زندگانی کے لئے کوکنار کی حیثیت رکھتی ہیں—

اقبال کو اسلامی زبانوں بالخصوص فارسی ادب کا جو ورثہ ملا اس میں یہ چیز حد درجہ مایوس کن تھی، انھیں اسکے خلاف علم بغاوت بلند کرنا تھا جس کا اظہار انھوں نے صاف صاف الفاظ میں یوں کیا ہے :—

(صوفی سے) تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا
تخیلات کی دنیا غریب ہے لیکن
غریب تر ہے حیات و ممات کی دنیا
عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری
بلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں — بہانہ بے عملی کا بنی شراب اَلست
گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی — اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال — ملا کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار
وہ مرد مجاہد نظر آتا نہیں مجھکو — ہو جسکے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار

از صفا کوشیٔ این تکیہ نشینان گم گوئے
موئے ژولیدہ و نا شستہ گلیم اند ہمہ
زندہ جاں را عالم امکاں خوش است — مردہ دل را عالم اعیاں خوش است

الغرض اقبال کہنہ بزم میں تازہ واردات پیش کرنا چاہتے تھے، اس کے لئے ادب میں جدت ناگزیر تھی، لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا، جدت کے دو طریقے سامنے تھے :—ایک یہ کہ 'بحر' کی بجائے 'بحران' میں شعر کہا جائے، سیدھی اور ہموار چال کی بجائے 'آزادی' کی بے راہ روی اختیار کی جائے، تختہ بند چمن میں قطار اندر قطار سرو و صنوبر کی بجائے جنگل کے بے ترتیب چھوٹے بڑے خود رو درختوں کی مثال پیش کی جائے، ہر پرانی رمز و اصطلاح—توکل، قناعت، صبر و تسلیم، غیرت و استغناء —سے بیزاری کو محض ایک ادا بنا لیا جائے۔ جملہ معترضہ کی طور پر اس دل خراش حقیقت کا اظہار کئے بغیر نہیں رہا جاتا کہ جب اندلس میں عربی شاعری کا چرچا ہوا تو جنوبی فرانس میں اس کی کمال موزونیت اور حرف وصوت کی ہم آہنگی، نظم کی پختگی اور ہمواری کی نقالی کی گئی اور زمانہ حال میں جب مغربی ادب سے کچھ روشناسی ہوئی تو ذہن آسان مشرقی نوجوانوں کو اس کی 'آزادی' میں ارزاں شہرت کی راہیں دکھائی دیں۔ کہنے کو یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے لیکن در اصل 'اپنی ہی صورت کو بگاڑ لینے' کا طریقہ کہیں آسان تر ہے اور آسانی ہی کی وجہ سے ہمارے ہونہار مگر نیم تعلیم یافتہ نوجوان جو بلا محنت و دلسوزی 'ترقی' پسند کرتے ہیں اس پر گامزن ہوتے ہیں اور اپنی ہر تقصیر مزدور 'کسان' عوام اور انقلاب کے نام پر بخشوانا چاہتے ہیں—دوسرا طریقہ یہ تھا کہ صوفیانہ شاعری کی روایت کے ساتھ وہی عمل کیا جائے جو خود صوفیانہ شاعری نے مجازی عشقیہ شاعری کے ساتھ کیا تھا، یعنی یہ کہ عشق و معرفت کے تمام احوال و رموز، تخیلات و اصطلاحات اپنی جگہ رہیں لیکن ان کی حقیقت بدل جائے۔ سب سے بڑی مثال خود عشق کی لیجئے : اقبال کے یہاں عشق، نہ تو مجنوں لیلیٰ اور فرہاد شیریں والا عشق ہے نہ اس کو حلول و اتحاد اور انا الحق سے کوئی سرو کار ہے۔ بلکہ وہ عبارت ہے نیک و بلند مقاصد کی ایسی لگن اور 'آرزومندی'

سےجو جوش عمل 'کارکشائی، کارفرمائی اور ہر قسم کے ایثار و قربانی کا سرچشمہ ہو۔ اسلامی ثقافت میں نظریہ' سعادت و کمال نے نو افلاطونیت کی اسیری سے رھائی پانے کے بعد جو پلٹا کھایا اسکے صحت مند نتائج کی واضح شکل اقبال کے یہاں ملتی ہے۔ فارابی، ابن سیناء اور ابن باجہ کے یہاں انسانی سعادت کا منتہیٰ ''اتصال'' ہے یعنی یہ کہ انسان وجود مطلق کے بارے میں بحث و نظر کرتے کرتے عقل فعال سے براہ راست مستفیض ہونے لگے۔ فلسفیوں کے یہاں یہ ایک علمی بحث کی حد تک رھا، صوفیوں نے اس پر چل کر مراقبہ اور جسمانی ریاضت شروع کردی اور ''اتصال'' سے آگے بڑھ کر ''اتحاد'' اور فنافی‌الذات کے قائل ہو گئے۔ بالاخر بہانہ' بے عملی کے رد عمل کے طور پر خود متصوفین کے حلقے میں کچھ ایسے نغمے گائےگئے جن میں حقیقی وجدان سے کار جہاں کو سنوارنے کا رجحان نمودار ہوا۔ اس سلسلہ میں اقبال رومی کا نام بڑی تعظیم و عقیدت سے لیتے ہیں۔ اقبال کے یہاں اس رجحان کو مغربی فلسفہ و تمدن کے گہرے تنقیدی مطالعہ سے بھی تقویت پہنچی۔ بالآخر انھوں نے اسلامی مقاصد و داخلی محرکات اور خارجی دنیا میں خلاقی و جوش عمل کے امتزاج سے ایک منظم فلسفہ' خودی کو واضح شکل دی اور اسے عشق مجازی و عشق حقیقی کے رموز و اصطلاحات کے رنگارنگ جامہ میں جلوہ گر کیا۔ نتیجہ یہ کہ

پردۂ تو از نوائے شاعری است
آنچہ گوئی ماورائے شاعری است

اقبال کے یہاں عشق و محبت، جنون، کلیمی، فقر، درویشی، قلندری سب ھی پرانی رموز و اصطلاحات ملیں گی لیکن ان کا مدلول بدلا ہوا ہوگا۔ کہیں کہیں جہاں ضرورت پڑی ہے اقبال نے اس فرق کو صاف صاف الفاظ میں بھی واضح کیا ہے۔ سب سے بڑھ کر 'خودی' اور 'بے خودی' کو لیجئے، صوفیاء کے حلقہ سے نکل کر اقبال کے یہاں ان کی کیسی کایا پلٹ ہوئی ہے۔ ان کے بعد 'فقر' کا نمبر ہے، اس کے بارے میں بھی خاص طور پر فہم کو درست کرنے کی ضرورت تھی۔

فقر جوع و رقص و عریانی کجاست
فقر سلطانی ست رھبانی کجا ست؟

صوفیاء کی تاویل اور اقبال کی جدت اور معنی آفرینی کی ایک نمایندہ مثال

یہ ہے کہ قرآن نے ایک سیدھی سادی بات کہی — ''ومارمیت اذرمیت و لکن اللہ رمیٰ،، یعنی رسول کا یہ فعل خدا کی مرضی اور اس کے بنائے ہوئے قانون اخلاق کے عین مطابق تھا ۔ ایک حدیث بھی ہے کہ جب بندہ طاعت الٰہی میں منجھ جاتا ہے تو اس کی اخلاق حس ایسی ہی ہو جاتی ہے جیسی عالمگیر نظام اخلاق کے موجد کی ''کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصرہ بہ،،— صوفیاء نے اس کی تاویل یہ کی کہ سالک کی آخری منزل ''اتحاد،، کی وہ ہوتی ہے جس میں من و تو کا فرق ختم ہو جاتا ہے ۔ اس پس منظر میں اقبال کا کہنا ہے —

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشاء کار ساز

سچ ہے :—أرنی میں بھی کہہ رہا ہوں مگر یہ حدیث کلیم و طور نہیں

در نگر ہنگامۂ آفاق را زحمت جلوت مدہ خلاق را

خاص طور سے تصوف کے بارے میں اقبال کا صحیح موقف سمجھنے میں ایک اور دشواری ہے ، اقبال کے یہاں وجدان (intuition)، جس سے '' یقین،، اور ''حضوری،، حاصل ہوتی ہے، بڑی اہمیت رکھتا ہے ۔ یہ اہمیت نہ صرف ایک ذریعۂ علم کی حیثیت سے ہے بلکہ عمل کی توانائی کے منبع کی حیثیت سے بھی۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیا کے یہاں بھی وجدان ہی وجدان کی کارفرمائی ہے لیکن اس وجدان میں جو عمل سے بے پروا بنا دے اور 'معجزات و تخیلات کی دنیا، میں گم کردے۔اور اس وجدان میں جو تعمیری عمل کے لئے مضطر کردے زمین و آسمان کا فرق ہے—

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است
مردہ دل را عالم اعیاں خوش است

ایسا ہی فرق مومن اور کافر کے مابین عقل کے استعمال میں پایا جاتا ہے ۔ مومن کی عقل 'جہاں بیں، ہوتی ہے اور کافر کی عقل 'خود بیں،—''عقل خود بیں دگرو عقل جہاں بیں دگراست،،—صرف زمانۂ حال کی تاریخ و واقعات پر نظر ہونا ہی یہ باور کرا دینے کے لئے کافی ہے کہ :

عقل خود بیں غافل از بہبود غیر
سود خود بیند نہ بیند سود غیر

سی کو اقبال 'زیرکی' (غربیاں را زیرکی ساز حیات) اور حیلہ گری سے تعبیر کرتے ہیں - رومی کے یہاں 'عقل جزوی' کی اصطلاح ملتی ہے، وہ کہتے ہیں—

عقل جزوی عقل را بدنام کرد
کام دنیا مرد را بے کام کرد

'عقل جز و بیں' کا مصلح 'عقل - عقل ہے' :

بند معقولات آمد فلسفی
شہسوار عقل عقل آمد صفی

الغرض وجدان اور انسان کی تعمیری سرگرمیوں میں اس کے اثر کی وضاحت کے سلسلے میں اقبال تصوف کی پرانی اصطلاحوں کو کام میں لاتے ہیں - پروفیسر گب وغیرہ کو اسی چیز سے دھوکا ہوا اور وہ اس غلط فہمی کا شکار ہوئے کہ اقبال حقیقی اسلامی عقائد کی بجائے محض صوفی عقائد کو پیش کرتے رہے - جس چیز کو یہ حضرات ''صوفی عقائد'' کہتے ہیں وہ غالباً اس سے زیادہ کچھ نہیں جیسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے :

''ہمارے خیال میں یہ (تصوف) در اصل توثیق کا ایک ذریعہ ہے، یعنی ایک روحانی طریقہ جس سے کہ ذات ان باتوں کو حقیقت کے روپ میں دیکھتی ہے جنھیں عقل تصور کی حیثیت سے ادراک کرتی ہے - ہم عالم تصور میں بہت سی باتوں کا ادراک کرتے ہیں اور اس قسم کی معلومات پر ہمارے عقیدہ کا دار و مدار ان دلائل کی تعداد اور قوت پر ہوتا ہے جو ان کی حمایت میں پیش کئے جاتے ہیں- ہمارے دلائل میں کسی منطقی خامی کا انکشاف یا مخالف نظریہ کی جانب دلائل کا زور ہمیں ایک لمحہ میں اپنے نظریہ سے دستبردار ہونے پر آمادہ کر سکتا ہے، لیکن اگر ذات ایک نظریہ کو حقیقت کا درجہ دے چکی ہے، اگر زیر بحث نظریہ ہمارے لئے ایک روحانی تجربہ بن چکا ہے تو پھر نہ تو کوئی دلیل، خواہ وہ کتنی ہی قوی ہو، نہ ہی کوئی منطقی خامی ہم کو اس بات پر آمادہ کر سکتی ہے کہ ہم اپنے موقف سے ہٹیں - اس طرح تصوف ایک ایسے معیار پر مبنی ہے جو خود عقل سے بلند و بالا ہے''—

(انڈین انٹی کیوآری—۱۹۰۰ء)

رقابت علم و عرفاں میں غلط بینی ہے منبر کی
کہ وہ حلاج کی سولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

علم کا موجود اور فقر کا موجود اور
اشہد ان لا الہ أشہد ان لا الہ

یہ وہ ایمان و یقین ہے جس کے بغیر خلاق اور جوش عمل قوی اور پائدار نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ ایمان و یقین غلط ہو تو جوش عمل شیطنت قرار پاتا ہے۔ اقبال بے عملوں کو جنجھوڑنے کے لئے ' فقط اللہ ہو' کے مقابلہ میں ابلیس کی مسلسل جد و جہد کو بھی سبق آموز بتاتے ہیں، یہی 'ندرت فکر و عمل' ہے جس سے مسولینی کے اٹلی نے اقبال کو متاثر کیا، اور یہی 'گرمی رفتار' ہے جس کا اقبال نے روس میں خیر مقدم کیا۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبال شیطنت یا فاشزم یا روسی بالشویزم کے معتقد تھے اسی کا کام ہے جو علمی معروضی انداز سے جہل یا تجاہل کی ٹھان لے۔ رہا مغرب کا اثر تو اتنا تو مسلم ہے کہ مغرب میں انھوں نے جو کچھ مطالعہ کیا اور آنکھوں سے دیکھا اس سے ان کے اسلامی فکر کو تحریک ہوئی لیکن یہ کہنا کہ انھوں نے (Western humanism) کے سانچے میں اسلام کو ڈھالنے کی کوشش کی بجز اسکے نہیں کہ خود ستایشی ذہنیت کی غمازی کرتا ہے۔ مغرب کے بیشتر فلسفیوں ــ فلاطون اور ارسطو سے نطشہ اور برگسان تک ــ کی بابت اقبال کی صریح رائے موجود ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ــ

حکیماں گرچہ صد پیکر شکستند مقیم سومنات بود و هستند
چساں افرشتہ و یزداں بگیرند هنوز آدم بفتراکے نہ بستند

اقبال اور اخبار "طریقت"

محمد عبداللہ قریشی

حضرت علامہ اقبال کے ایما پر منشی محمد الدین فوق مدیر اخبار "کشمیری" لاہور نے جو رسالہ "طریقت" جاری کیا تھا اس مضمون میں اسکے متعلق چند ایسی باتیں بیان کرنی مقصود ہیں جن کا حال بہت کم لوگوں کو معلوم ہے۔

یہ تو جانتے ہیں کہ اقبال علیہ‌الرحمۃ ایک صوفی صافی خاندان سے تعلق اور اولیائے کرام اور صوفیائے عظام سے دلی عقیدت و ارادت رکھنے کے باوجود ایسے صوفیوں اور پیروں سے سخت متنفر تھے جو روحانیات میں ترقی کرنے کی بجائے اپنا پیشہ گرداوری بلکہ گداگری بنا لیتے ہیں اور اپنے مریدوں پر سالانہ ٹیکس لگا کر ان کا خون چوستے ہیں۔ وہ دوسروں کو تو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ دنیا مردار ہے ۔ کافروں کے لیئے ہے مومنوں کو عیش و راحت بہشت میں ملیگی ۔ لیکن خود دنیا طلبی میں مبتلا ہو کر محل کھڑے کرتے ہیں عالیشان عمارتیں بنواتے اور جائدادیں خریدتے ہیں ۔ چنانچہ آپ کے کلام میں جا بجا اس قسم کے اشارے پائے جاتے ہیں۔

ہم کو تو میسر نہیں مٹی کا دیا بھی
گھر پیر کا بجلی کے چراغوں سے ہے روشن

یا پھر۔

اٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک
نہ زندگی نہ محبت نہ معرفت نہ نگاہ

اور اس کی وجہ یہ تھی۔

صوفی کی طریقت میں فقط مستی احوال — ملا کی شریعت میں فقط مستی گفتار
شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق — افکار میں سر مست نہ خوابیدہ نہ بیدار
وہ مرد مجاھد نظر آتا نہیں مجھکو — ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستی کردار

"شراب الست،، بے عملی کا بہانہ بنی اور مسلمان یہ کہہ کر کہ "قسمت کا لکھا ہی ایسا تھا،، زندگی کی کشمکش سے بھاگ کھڑا ہوا ۔ اور جمود و خمود نے اس کے قوائے عمل پر اپنا تسلط جما لیا۔

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں بہانہ بے عملی کا بنی شراب الست
فقیہ شہر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگ دست بلست
گریز کشمکش زندگی سے مردوں کی اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست؟

نتیجہ یہ ہوا کہ جس قرآن پاک کی تعلیم نے مسلمانوں کو مہ و پروین کا امیر بنا چھوڑا تھا ۔ اب اسی قرآن مجید سے ترک جہاں کی تعلیم اخذ کی جارہی ہے۔

اسی قرآن میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پروین کا امیر
تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

غرض اقبال کی نظر میں مسلمان خود اپنے کو اور اپنے خدا کو فریب دے رہا ہے۔

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلمان بنا کے تقدیر کا بہانہ

خیر یہ باتیں محض اضافی حیثیت رکھتی ہیں ۔ مقصد بیان یہ ہے کہ حضرت علامہ نے اپنے دوست منشی محمد الدین فوق مدیر اخبار "کشمیری،، لاھور سے کئی دفعہ کہا کہ اس قسم کا کوئی رسالہ جاری کریں جس سے فرقہ صوفیاء کی کوئی اصلاح ہو سکے ۔ ان کی غلط تعلیم نے مسلمانوں کو مردہ دل بنا دیا ہے۔ وہ مسلمانوں کے سامنے ایسا اسلام پیش کرتے ھیں جس پر صدھا غلاف چڑھے ہوئے ھیں ۔ جب یہ لوگ خود ھی اسلام کی روح سے واقف نہیں تو اپنے مریدوں کو کیا خاک تعلیم دیتے ھوں گے ۔ ان کو راہ راست پر لانے اور ان میں عشق الٰہی کی گرمی پیدا کرنے کی سخت ضرورت ہے۔

فوق صاحب نے اپنی مجبوریاں ظاھر کیں کہ مجھے ہفتہ وار اخبار "کشمیری،،

ھی سے فرصت نہیں ملتی۔ پھر یہ طبقہ ایسا ھوشیار ہے کہ وہ رسالے کے مضامین دیکھ کر ھوا کا رخ پہچان لے گا اور اسے ھاتھ بھی نہیں لگائے گا۔

اقبال نے فرمایا کہ اس کا علاج نہایت سہل ہے۔ شوگر کوٹڈ مضامین لکھئے، گڑ میں زھر ملا کر دیجئے اور اپنے آپ کو بالکل ان کا ھمدرد اور عقیدت مند ظاھر کرکے اس کام کو ھاتھ لگائیے۔ پھر یہ آپ کی بات بھی سنیں گے اور آپ کے مشورے بھی قبول کرینگے۔ اس طرح کچھ خدمت بھی ھو جائے گی اور اصلاح کا مقصد بھی پورا ھو جائیگا۔ دیکھئے! مولانا روم رح کے متعلق یہ قصہ مشہور ہے کہ ایک طرف مولوی اور واعظ شریعت حقہ کے مسائل بیان کرتے تھے۔ دوسری طرف مولانا روم رح اپنی مثنوی کا درس دیتے تھے۔ مثنوی میں بھی وھی باتیں ھوتی تھیں جو دوسرے واعظ سنایا کرتے تھے۔ لیکن مولویوں کے وعظ میں جہاں قال اللہ اور قال الرسول کا ذکر کھلے الفاظ میں ھوتا تھا لوگوں کی جمعیت کم ھوتی تھی۔ مگر مولانا روم رح کی مثنوی کے وعظ میں صدھا لوگ جمع ھو جاتے تھے، اس کی وجہ یہ تھی کہ مولانا روم رح نے وہ اصلاحی رنگ اختیار کیا تھا جسے لوگ جلد قبول کر سکتے تھے۔ انھوں نے قوم کی نبض دیکھ کر عوام کا مذاق تاڑ لیا تھا اور وہ اسی کے مطابق کتاب و سنت کے مسائل بیان کرتے تھے۔ برخلاف اس کے دوسرے لوگ خشک ملا تھے۔ اس لئے ناکام رھتے تھے۔ آپ بھی اگر پیروں اور صوفیوں میں گھل مل جائینگے تو وہ آپ کی بات کا برا نہ مانیں گے اور آپ کے خلوص کی قدر کرینگے۔

گفتار کے غازی نے کردار کے غازی کو قائل کر ھی لیا اور اگست ۱۹۱۳ء میں فوق صاحب نے رسالہ طریقت جاری کر دیا۔ پہلے پرچہ میں ابوالاعجاز حضرت احسان شاھجہان پوری۔ خواجہ حسن نظامی دھلوی۔ لسان العصر اکبر آبادی۔ خان احمد حسین خاں (مدیر شباب اردو) مہاراجہ سر کشن پرشاد شاد۔ خواجہ عبدالرؤف عشرت لکھنوی جیسے نامور بزرگوں کے مضامین نظم و نثر کے علاوہ ایک دلچسپ مکالمہ بھی شائع ھوا جو اقبال اور فوق کے درمیان ہے یہ سب حضرات اب رحلت فرما چکے ھیں۔

فوق صاحب کے اپنے ادارتی مضمون کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے پرچہ نکالنے سے قبل حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ھوکر صوفیائے کرام۔ تصوف۔ مراسم عرس۔ ضرورت مرشد اور زیارت قبور وغیرہ کے متعلق ان کے خیالات دریافت کئے تھے۔ اقبال نے جواب میں جو کچھ ارشاد فرمایا تھا وہ بھی

لکھ لیا تھا اور انکی نظر ثانی کے بعد رسالہ میں درج کر دیا تھا۔ اقبال نے اپنے جوابات میں حقائق و معارف کے دریا بہائے ہیں۔ یہ شراب اگرچہ کسی قدر پرانی ہو چکی ہے مگر میں سمجھتا ہوں کہ اقبال کے یہ زریں خیالات آج بھی ہر تعلیم یافتہ نوجوان کے غور و فکر کے قابل ہیں۔ اس لئے میں فوق صاحب کے سوالات اور اقبال کے جوابات اس رسالہ سے لے کر یہاں پیش کرتا ہوں —

بیا بہ مجلس اقبال یک دو ساغر کش
اگر چہ سر نہ تراشد قلندری داند

فوق—صوفیوں سے اسلام کو کیا فائدہ پہنچا؟

اقبال—اھل تصوف خصوصاً ہندوستان کے صوفیا نے عظام نے اسلام کو وہ رونق بخشی اور بجائے تیر و تلوار کے محض حسن عمل اور اخلاق محمدی کے ذریعے اس کی وہ اشاعت کی کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمانوں میں چھ کروڑ یقیناً ان ہی بزرگوں کے فیوض و برکات کا نتیجہ ہیں —

فوق—صوفیوں سے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا؟

اقبال—مسلمانوں کی اخلاق زندگی پر صوفیائے کرام نے بہت بڑا اثر ڈالا۔ تمام ایسے اوصاف جو اخلاق پہلو سے انسانیت کا خاصہ ہیں محض ان ہی بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہیں۔ انھوں نے انسانوں کو انسان اور پھر مسلمانوں کو مسلمان بنایا—

فوق—مسلم پالیٹکس کو ان سے کیا فائدہ ہوا؟

اقبال—صوفیوں کا گروہ پولیٹکل معاملات سے ہمیشہ علیحدہ رہا ہے۔ تصوف کا مقصد تزکیہ نفس۔ اصلاح باطن اور نفس کشی ہے۔ اس لئے اس نے ملکی الجھنوں میں بہت کم بلکہ بالکل دخل نہیں دیا۔ البتہ بعض بعض سلاطین کو جو اپنے شاھانہ فرائض سے غافل ہو کر ملک میں فتنہ و فساد کا باعث ہوتے رہے ہیں۔ تا دیبی ھدایات فرماتے رہے ہیں جیسا کہ تواریخوں کے مطالعہ اور صوفیائے کرام کے حالات سے اکثر ظاھر ہوتا ہے—

فوق—اسلامی تصوف دنیاداری کے متعلق کیا تعلیم دیتا ہے؟

سلامی تصوف کی یہی تعلیم ہے کہ وہ دین کے ساتھ دنیا بھی رکھے۔ سلام رہبانیت کے خلاف ہے اور گھربار۔ اہل و عیال کو ترک کرکے بنگلوں اور بیابانوں میں زندگی بسر کرنے کو نا پسند کرتا ہے۔ اسلامی تصوف ایسے یوگ کو جو صرف اپنی ذات کے لئے ہو ایک بے فیض اور خشک چشمہ سے تشبیہ دیتا ہے۔ بیشک یکسوئی حاصل کرنے کے لئے خلوت و عزلت نشینی کی ضرورت ہے۔ لیکن تمام لوگ اس کے اہل نہیں ہوتے۔ در اصل ترک دنیا ایک برا نمونہ ہے اہل دنیا کے کار و بار کے لئے بلکہ یہ صریح خلاف ورزی ہے الہی قانون کی جو انسانی نسل کے بڑھتے رہنے اور اس کے پھولنے پھلنے کا متمنی ہے—

عرس کی رسم کب سے جاری ہے؟

عرب اور دیگر ممالک اسلامیہ کی تو خبر نہیں۔ لیکن ہندوستان کے عرسوں کے متعلق یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ہندوؤں میں چونکہ جاترا کی رسم عرصہ دراز سے چلی آتی ہے اور وہ دور دراز ممالک سے بعض خاص تیرتھوں پر جاترا کے لئے جایا کرتے تھے۔ اس لئے جب وہ رفتہ رفتہ مشرف بہ اسلام ہونے لگے تو ان کو اسلام سے مانوس کرنے کے لئے ایسے طریقے اختیار کئے گئے جو ان کے مذہبی اور قومی شعائر سے کسی قدر مشابہ تھے۔ یہ میرا قیاس ہے یقینی نہیں ہے—

عرس کا مقصد کیا ہے؟

عرس کا مقصد تو در اصل یہ ہے کہ جس بزرگ کا عرس ہو اس کے سبق آموز حالات بیان کئے جائیں۔ لوگوں کو اس کے اچھے عمل کی تقلید و پیروی کی ترغیب دی جائے۔ لیکن افسوس ہے کہ موجودہ عرسوں کا بیشتر حصہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہٹ چکا ہے اور محض بے خبر ہے—

صوفی لوگ موجودہ زمانے کی جد و جہد میں ہمارے لئے کس طرح مفید ہو سکتے ہیں؟

اہل تصوف خصوصاً ان بزرگوں کا جو صاحب اثر ہیں اور اپنے عقیدت مندوں کا بہت بڑا حلقہ رکھتے ہیں۔ یہ نہایت ضروری فرض ہے کہ وہ اپنے معتقدوں اور ارادت مندوں کو اپنے اثر میں رکھیں اور ان کی زندگی کو

مذہبی اور اخلاقی پہلو سے ایک کامیاب زندگی بنا دیں۔ سوشل ترقی کے لئے جد و جہد کرنا بھی ایک قسم کی بیداری ہے اور یہ بیداری جب کبھی ہوگی حضرات صوفیہ کے پاک نفوس ہی سے ہوگی۔

فوق—اولیاء کی کرامتوں کے متعلق کیا خیال ہے؟

اقبال— میں کرامتوں کا قائل ہوں اور میرا خیال ہے کہ وہ پاک نفوس جن کو اللہ تعالیٰ نے خاص دل اور خاص دماغ عطا کیا ہے اور جو تزکیہ نفس میں صاحب کمال ہیں تیر از کمان رفتہ اور آب از جو رفتہ واپس لا سکتے ہیں۔

اولیاء را ہست قدرت از الہ
تیر جستہ باز گرداند ز راہ

فوق—قبروں پر جانا چاہئے یا نہیں؟

اقبال—اگر مراد اس سے قبر پرستی ہے یعنی صاحبان قبور سے حاجات طلب کی جائیں جس طرح خدا کو حاضر ناظر سمجھ کر کی جاتی ہیں تو میں اسکے سخت خلاف ہوں بلکہ اس کو سخت گناہ سمجھتا ہوں اور اگر قبروں پر جانے سے مطلب فاتحہ پڑھنا۔ عبرت حاصل کرنا اور موت کو یاد کرنا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ہرج نہیں بلکہ ایسا ضرور ہونا چاہئے۔ اس کے علاوہ اس بات کا بھی قائل ہوں کہ قبرستانوں پر خصوصاً کسی صاحب دل کے مزار پر جانے سے صفائی باطن بھی حاصل ہو سکتی ہے۔

فوق—پیر کی ضرورت ہے یا نہیں؟

اقبال—پیر یا مرشد کی سخت ضرورت ہے۔ اس کے بغیر انسان کوئی صحیح اور کامل راستہ نہیں دیکھ سکتا۔ روحانی فائدہ تو ان بزرگوں سے صرف انہیں لوگوں کو ہوگا جو اہل دل ہیں۔ جن کے دل میں درد ہے۔ جن کے قلب میں گرمی اور جن کی روح میں تڑپ ہے۔ لیکن کم سے کم اخلاقی فائدہ تو ہر مرید حاصل کر سکتا ہے۔ پیر کی صحبت سے (بشرطیکہ پیر دوکانداری نہ کرتا ہو) ہر مرید اپنا اخلاق سنوار سکتا ہے اور جس کا اخلاق درست ہے۔ جس کے افعال ٹھیک ہیں اور جس کے اعمال ''اعمال حسنہ،، کہے

جاتے ھیں اس سے بڑھ کر اور کون بہترین انسان ہو سکتا ہے؟

فوق—ازمنہ سلف کے سے اب پیر کیوں نہیں ہوتے؟

اقبال—اس کی وجہ یہ ہے کہ سوسائٹی ان اوصاف سے معرا ہے جن سے ایسے نیک وجود پیدا ہو سکتے ھیں یورپ اور امریکہ میں بڑے بڑے عالم فلاسفر اور موجد پیدا ہوتے ھیں بلکہ دنیا کی کار و باری زندگی میں مشینوں ۔ انجنوں اور نت نئی ایجادوں کے ذریعہ جس قدر انقلاب ان لوگوں نے پیدا کیا ہے ۔ اس نے تمام دنیا اور بالخصوص اہل ھند کو عالم حیرت میں ڈال دیا ہے ۔ مگر اس پر کبھی غور بھی کیا گیا ہے کہ یورپ اور امریکہ کے عالموں ۔ فلاسفروں اور موجدوں کی طرح اور ممالک میں ایسے لوگ کیوں پیدا نہیں ہوتے؟ اس کے جواب میں سوائے سوسائٹی کے تاثرات کے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ جہاں علم و ھنر کا چرچا نہیں ۔ جہاں دماغوں سے سوچنے اور غور کرنے کا کام نہیں لیا جاتا ۔ وہاں ایک فلاسفر ۔ ایک عالم اور ایک موجد کس طرح پیدا ہو سکتا ہے؟

لیکن بعض مستثنیات بھی ھیں چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ دکھانے کے لئے بعض دفعہ ایسے امور کا اظہار بھی کر دیتا ہے کہ سوسائٹی کا اثر بالائے طاق رہ جاتا ہے اور انسان کو اپنی عاجزی اور بندگی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے ۔ مثلاً گوتم بدھ کا ایک بادشاہ کے گھر میں پیدا ہونا اور پھر فقیری اختیار کر لینا۔ سوسائٹی کے اثر پر اگر غور کیا جائے تو گوتم بدھ کے گرد و پیش جس قسم کی سوسائٹی تھی وہ دکھ ۔ بیماری ۔ فقر و فاقہ اور درد دل سے بالکل لا علم اور عیش و عشرت اور تفریح و مسرت میں مست و محو رہا کرتی تھی ۔ ایک بادشاہ کا بیٹا دکھ محسوس کرتا ہے ۔ ایک عالم کی تکلیفوں کو اپنی ذاتی تکلیف سمجھتا ہے اور اسی قلق سے مضطرب ہو کر سلطنت ترک کر دیتا ہے—

عرب جیسے جاھل اور اجڈ ملک میں جہاں دنگہ فساد ۔ خون خرابہ۔ لڑکیوں کا قتل اور دنیا جہان کے دیگر عیوب ایک معمولی بلکہ تفریح کی بات سمجھے جاتے تھے ۔ وہاں ایک شخص درگاہ رب العزت سے اس قسم کا غیر معمولی دل و دماغ لیکر آتا ہے جو ایک عالم میں نہ مٹنے والا انقلاب اور دلوں سے نہ محو ہونے والی کیفیت پیدا کر دیتا ہے ۔ میری مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے ۔ جو دنیا کے سب سے بڑے آدمی اور اللہ تعالیٰ کی رحمت خاص کا ایک

روشن نمونہ تھے۔ ان کے گرد و پیش اور نواحیات میں جس قسم کے حالات تھے ان کا خاکہ مولانا حالی نے اپنی ایک نظم میں اتارا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ اہل عرب بات بات پر لڑتے تھے اور لڑائی کا سلسلہ صدیوں تک جاری رکھتے تھے۔ ایک خدا کی جگہ کئی کئی خدا اور اپنے ہی ہاتھ کے بنائے ہوئے بت پوجتے تھے۔ شخصیت پرستی کا دور دورہ تھا۔ شراب اور فواحشات کی گرم بازاری تھی۔ انصاف اور قانون کا نام و نشان نہیں تھا۔ ان حالات کی موجودگی میں ایسے رحمت‌اللعالمین کے وجود ذی جود کی کس طرح توقع ہو سکتی تھی جس نے عرب—جاہل عرب—کو وہ قابل فخر خطہ بنا دیا کہ آج تمام دنیا کے مسلمان سر زمین عرب کو دنیا کا بہترین و افضل ترین ٹکڑا تصور کرتے اور مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ پر جان فدا کرنے کو تیار ہیں۔

درحقیقت یہ ایک الہی قانون ہے کہ بڑے بڑے آدمی وہاں پیدا ہوتے ہیں جہاں ان کے پیدا ہونے کی بظاہر کوئی توقع نہیں ہوتی۔

اس مکالمہ سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال کی صحبتوں میں وہ باتیں معلوم ہوتی تھیں جن کی آپ کے اشعار میں محض کہیں کہیں دھوپ چھاؤں سی ملتی ہے۔

"رسالہ" طریقت کی علمی حیثیت چونکہ بہت بلند تھی اس لئے ملک کے گوشے گوشے میں اس کی پذیرائی ہوئی۔ پیر سید جماعت علی شاہ مرحوم و مغفور محدث علی پوری کی وساطت سے پنجاب۔ کشمیر۔ حیدرآباد دکن اور میسور کے اکثر صاحبان اثر نے معقول امداد دی۔ پیر سید محمد حسین سجادہ نشین آلو مہار شریف نے حافظ جھنڈا مرحوم سکنہ گوجرانوالہ کو جن کی پنجابی نظمیں ان کی خوش‌الحانی کی وجہ سے مقبول عام تھیں۔ فوق صاحب کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ اگر آپ ہمارے ہاں کے کچھ حالات چھاپ دیا کریں تو ہم سر دست ایک سو خریدار دے سکتے ہیں۔ آوان شریف والوں سے بھی مدد ملی [1]۔ بہاول پور۔ تونسہ شریف اور کپورتھلہ کے اہل دل حضرات نے بھی کافی خریدار دئے۔

غرض تھوڑے ہی عرصہ میں اس رسالہ کی اشاعت دو ہزار تک پہنچ گئی۔

---

۱ یہاں یہ بات شاید بہت سے اصحاب کی معلومات میں اضافے کا باعث ہو کہ اقبال خود بھی بچپن سے سلطان‌العارفین حضرت قاضی سلطان محمود صاحب دربار آوان شریف کے مرید تھے۔

عام لوگوں نے بھی اسے پسند کیا اور ہندو بھی خاصی تعداد میں اس کے خریدار بنے۔ اقبال اپنے لگائے ہوئے پودے کو پھلتا پھولتا دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ فوق صاحب کار و بار میں زیادہ مصروف رہنے کی وجہ سے کچھ عرصہ ان کی ملاقات کو نہ جا سکے۔ اس پر آپ نے فوق صاحب کو یہ خط ۱ لکھا۔

ڈیر فوق

..........آپ کبھی ملتے ہی نہیں۔ اب تو آپ "پیر طریقت" بھی بن گئے۔ خدا کرے جلد حافظ جماعت علی شاہ صاحب کی طرح آپ کے ورود کشمیر کے متعلق اطلاعیں شائع ہوا کریں۔ والسلام

۲۳ جولائی ۱۹۱۰ء — آپ کا خادم
محمد اقبال

پیر جماعت علی شاہ صاحب کا نام آگیا تو لگے ہاتھوں فوق صاحب کے اپنے الفاظ میں ان کی چند صحبتوں کا ذکر بھی سن لیجئے جو دلچسپی سے خالی نہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"۱۹۱۰ء کا ذکر ہے۔ میں انجمن اسلامیہ پونچھ کی دعوت پر پونچھ جانے والا تھا اور مولوی محمد عظیم گھکھڑوی مرحوم کو بھی ان کی تحریری خواہش کے مطابق اپنے ساتھ لیجانے کے لئے تیار کر رکھا تھا مولوی محمد عظیم میرے دوستوں میں تھے۔ وعظ بہت اچھا کہتے تھے اور حضرت شاہ صاحب کے ممتاز مریدوں میں تھے۔ پہلے ہم دونوں کو جموں پہنچنا تھا۔ وہاں بھی انجمن اسلامیہ کا جلسہ تھا جہاں میری نظم تھی اور ان کا وعظ۔ وہاں پہنچے تو حضرت شاہ صاحب بھی اسی سلسلے میں تشریف فرما تھے۔ جلسہ سے فارغ ہو کر میں نے مولوی محمد عظیم سے روانہ ہونے کو کہا۔ انہوں نے کہا میں تو حاضر ہوں۔ لیکن حضرت صاحب سے اجازت کی ضرورت ہے میں نے کہا اگر اجازت نہ ملی تو پھر؟ وہ کھسیانے سے ہو گئے۔ لیکن یہی کہا کہ آپ بھی حضرت صاحب سے ذکر کریں۔ میں نے ذکر کیا تو جواب ملا کہ سیالکوٹ تک تو چلو۔ غرض وہاں گئے مگر وہاں دعوتوں کی کثرت اور لوگوں کے آنے جانے کی وجہ سے کسی گفتگو کا موقع ہی نہ مل سکا۔ آخر ایک دن ہمت کر کے ان سے عرض کیا کہ پونچھ میں جلسہ کا دن نزدیک

---

۱ رسالہ نقوش مکاتیب نمبر جلد اول ص ۲۹۳

آرہا ہے۔ پرسوں تک وہ کہوٹہ میں ہمارے لئے سواری اور اپنے آدمی بھیج دیں گے اور یہاں کچھ عرض کرنے کا موقع ہی نہیں ملتا۔ بات صرف اتنی ہے کہ پونچھ کے مسلمانوں کو جو اسلامی احکام و تعلیم سے بے خبر ہیں۔ سیدھا راستہ بتانے کے لئے آپکے ایک مرید عقیدت مند کو ہمراہ لے جانے کی ضرورت ہے ۔ فرمایا۔ اچھا صبح دیکھا جائیگا۔

میں نے صوفی کرم اللہی بی-اے وکیل سیالکوٹ سے جو انکی انجمن خدام الصوفیہ کے سکریٹری اور ان کے مرید خاص تھے، اپنی روحانی تکلیف کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ آپ ہی حضرت صاحب سے سفارش کریں۔ آپ نے جواب دیا میری تو اس قدر جرأت نہیں ۔ میں نے کہا ۔ آخر وجہ؟ کہا مرید ہوکے دیکھ لو۔ میں نے کہا ایسی مریدی سے باز آیا جو تھوڑی بہت جرأت اور رہی سہی آزادی کا بھی خاتمہ کردے۔

اس زمانے میں پسرور اور علی پور تک ریل نہ جاتی تھی۔ لوگ اکوں (یکوں) پر آمد و رفت رکھتے تھے۔ صبح ہوئی تو قریباً چھ اکے تیار دیکھے گئے۔ جن پر حضرت صاحب کے مرید اور ملازم مع اسباب وغیرہ تھے۔ لوگ اپنے مطالب و مقاصد کے لئے حضرت صاحب کے گرد جمع تھے اور یہ شور سنائی دے رہا تھا کہ حضرت! میرے لئے بھی دعا فرمائیے۔ حضرت صاحب دعا فرماتے تھے اور وہ شخص ہاتھ چوم کر علیحدہ ہو جاتا تھا۔ جب سب لوگ ادھر ادھر ہوگئے تو میں بھی حضرت صاحب سے ملا اور عرض کیا ۔ حضرت! میرے لئے بھی دعا فرمائیے ۔ فرمایا کیا؟ میں نے عرض کیا بس یہی کہ خداوند کریم جو مقلب القلوب ہے اور ایک پل میں دلوں کو پھیر سکتا ہے ۔ آپ کو یہ توفیق رفیق کرے کہ آپ میری خاطر نہیں ۔ مولوی صاحب کی خاطر نہیں بلکہ پونچھ کے پہاڑی خطہ کے مسلمانوں کو اسلام کی صحیح تعلیم سے آگاہ کرنے کی خاطر مولوی صاحب کو پونچھ جانے کی اجازت عطا فرمائیں ۔ حضرت صاحب ہنس پڑے اور کہا بہت اچھا۔ مولوی صاحب! آپ کو اجازت ہے آپ ان کے ساتھ ابھی روانہ ہو جائیں ۔ میں نے کہا ۔ حضرت صاحب! دیکھئے اتنے لوگوں میں سب سے پہلا خوش نصیب میں ہی ہوں جس نے اپنی دعا کی مقبولیت یہیں کھڑے کھڑے دیکھ لی،،[1]۔

---

۱ سرگزشت فوق (غیر مطبوعہ)

''ایک مرتبہ میں (فوق) سری نگر میں خواجہ اکبر شاہ عشاوری رئیس زینہ کدل کے ہاں مقیم تھا پیر جماعت علی شاہ صاحب بھی کشمیر تشریف لائے وہ حسب دستور خواجہ غلام مصطفیٰ بچھ مرحوم فتح کدل کی کوٹھی میں جو بر لب دریا ہے فروکش ہوئے۔ مجھے خبر ہوئی۔ میں سلام کو گیا۔ فرمایا جب تک ہم سری نگر میں مقیم ہیں یہیں آرھو۔ میں نے کچھ عذر کیا۔ آپ نے آدمی میرے ساتھ بھیجا اور وہ خواجہ اکبر شاہ کو پیر صاحب کا پیغام دے کر میرا بستر اٹھوا لایا۔ پیر صاحب کے ہاں ہر وقت بھیڑ بھاڑ رہتی تھی۔ تنہائی میں لکھنے پڑھنے کا سب لطف جاتا رہا۔ پابندی کی نمازیں۔ ان کے ساتھ نفل۔ ختم اور نعت خوانی۔ پھر مجلس کی باقاعدہ حاضری۔ میں اس قید بے زنجیر اور ان تکلفات کا عادی نہ تھا، ایک دن پیر صاحب نے خود ہی فرمایا۔ کہئے یہاں کوئی تکلیف تو نہیں؟ میں نے کہا آپ روشن ضمیر ہیں۔ جو تکلیف ہے وہ آپ سے چھپی ہوئی نہیں۔ فرمایا۔ اچھا نفل۔ ختم اور نعت خوانی کی مجالس میں آپ اپنی خوشی سے بیٹھ سکتے ہیں۔

کشمیر میں پیر صاحب کی مجلس میں جو آتا تھا۔ قہوہ یا چائے ضرور پی کے جاتا تھا، ویسے بھی عوام کے علاوہ بڑے بڑے لوگ ان کے پاس آتے تھے۔ میں نے ہندواڑہ کے علاقے میں جو سری نگر سے پچاس میل کے فاصلے پر ہے ایک مرد اور عورت کو پیدل آتے دیکھا جو سری نگر میں صرف ان کی زیارت کرنے اور تعویز لینے کے لئے جا رہے تھے، کشمیر کے پیروں اور ان مولویوں اور واعظوں کو جو نذر نیاز لینے کے عادی ہیں پیر صاحب کی یہ ہر دل عزیزی اور مقبولیت دیکھ کر بہت فکر ہوئی کہ اس طرح تو رفتہ رفتہ ہمارے سب مرید جماعت شاہی سلسلہ میں داخل ہوتے چلے جائیں گے اور ہم ٹھن ٹھن گوپال رہ جائیں گے۔ چند پیر صاحبان نے مشورہ کرکے یہ صلاح کی کہ چلو خود پیر صاحب کی ملاقات کو جائیں۔ چنانچہ روانہ ہوئے اور مشہور یہ کیا کہ پیر صاحب نے ہم کو بلا بھیجا ہے۔ سری نگر آئے۔ پیر صاحب سے ملے اور قہوہ پیکر چلے گئے۔ واپس جا کر دیہات میں یہ مشہور کیا کہ پیر صاحب نے ہمیں اپنے علاقے کی خلافت عطا کرنے کے لئے بلایا تھا اور اپنی طرف سے لوگوں سے بیعت لینے کے اختیارات دئے ہیں۔ یہ بھی فرمایا ہے کہ دور دراز مقامات سے شہر میں آنے کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوتی اور ان کے کام میں ہرج ہوتا ہے۔ لوگ غریب ہیں۔ اس لئے گو آپ پہلے ہی بیعت لینے کے مجاز ہیں لیکن ہماری طرف سے بھی آپ کو اجازت ہے۔ پیرصاحبان کی یہ تجویز کارگر ہوگئی اور

دیہاتی لوگ جوق در فوج پیر صاحب کے پاس سری لگر میں دوڑ دوڑ کر جایا کرتے تھے وہ وہیں بیعت ہونے لگے،،[1]۔

خواجہ حسن نظامی دہلوی کا مدت سے یہ دستور تھا کہ وہ روحانی یادگار کے طور پر ہر سال بعض آدمیوں کو کسی علمی کارگذاری۔ انسانی خدمت یا خلوص قلب کے صلہ میں خطابات دیا کرتے تھے۔ جنوری ۱۹۱۰ء/۱۳۳۳ھ کے طریقت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سال انہوں نے اقبال کو ''سرالوصال،، کا اور فوق صاحب کو ''وحدتی،، کا لقب عطا کیا۔ یہ انہی خدمات کے اعتراف میں تھا جو وہ طریقت کے ذریعہ سے اسلام۔تصوف اور صوفیوں کی کر رہے تھے۔

چار پانچ سال تک یہ رسالہ بڑی شان سے نکلتا رہا۔ فوق صاحب خود بھی صوفیا کی مجلسوں میں بلائے جاتے رہے۔آپ نے تصوف کے متعلق کئی مفید کتابیں بھی لکھیں۔جن میں تذکرۃالصالحین۔تذکرہ علمائے لاہور۔حیات گنج بخش رح ناصح مشفق اور وجدانی نشتر وغیرہ خاص طور پر مشہور ہیں۔ اقبال نے وجدانی نشتر کا نام سوز و گداز تجویز کیا تھا۔ یہ کتاب صوفیوں کے حلقے میں بڑی مقبول ہوئی۔ اس کے چھ حصے تھے۔ پہلے کا نام تجلی۔دوسرے کا برق طور۔ تیسرے کا پیام وصال۔ چوتھے کا تیر و نشتر، پانچویں کا درد دل اور چھٹے کا حال کے قال تھا۔ اس میں قرآن مجید کی وہ انقلاب انگیز آیتین اور عربی۔فارسی۔اردو اور پنجابی کے وہ دل گداز وجد آفریں۔ درد انگیز اور پر اثر اشعار مع اپنی پوری کیفیتوں کے جمع کئے گئے تھے جن کے پڑھنے یا سننے سے صاحب دل بزرگوں اور پاک باطن لوگوں پر خاص اثر ہوا یا جو دم واپسیں کی طرح مرنے والوں کے آخری کلمات ثابت ہوئے۔ اقبال کو اس کتاب کے دیکھنے کا بے حد اشتیاق تھا۔ چنانچہ آپ نے فوق صاحب کو لکھا[2]۔

''ڈیر فوق! السلام علیکم

آپ کا کارڈ ابھی ملا ہے۔ بھلا آپ کو آنے کی کیونکر ممانعت ہو سکتی ہے۔ میں نے اس خیال سے لکھا تھا کہ آپ مصروف آدمی ہیں آنے میں حرج ہوگا اور تکلیف مزید کہ انارکلی شیرانوالہ دروازہ سے دور ہے۔

---

۱ سرگذشت فوق (قلمی) صفحہ ۱۲۰—۱۲۲۔

۲ رسالہ نقوش مکاتیب نمبر ص—۲۹۰

کتاب جب آئیے تو ضرور همراہ لائیے ۔ بلکہ اس کے آنے میں دیر ہو تو بلا کتاب تشریف لائیے ۔ ۲۱ دسمبر کا کشمیری نہیں ملا اور نہ آپ کی تازہ کتاب وجدانی نشتر نظر سے گذری ہے—والسلام

آپ کا خادم

لاهور

محمد اقبال

۲۱ دسمبر ۱۹۱۵ء

فوق صاحب نے کتاب بھیجی ۔ اقبال نے اسے بہت پسند کیا اور اسکے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا :—

"مولوی محمد الدین فوق ایک صاحب ذوق آدمی ہیں ۔ ان کی جدت پسند طبیعت ہمیشہ انوکھی باتوں کی تلاش میں رہتی ہے ۔ حال میں انہوں نے ایک کتاب موسوم بہ وجدانی نشتر لکھی ہے جس میں ایسے عربی۔فارسی۔اردو۔ پنجابی اشعار جمع کردئے ہیں جو تاریخی اعتبار سے ایک خاص اثر اور سوز و گداز کا باعث ہوئے ہیں ۔ اس کتاب کی تالیف میں ان کو بہت محنت کرنی پڑی ہوگی مگر مولوی محمد الدین محنت سے گھبرانے والے نہیں ۔ کتاب نہایت اچھی ہے اور دلچسپ ۔ فوق صاحب کی تلاش قابل داد ہے اور انسانی قلب کی گوناگوں کیفیات پر روشنی ڈالتی ہے"—

اس کتاب کے چوتھے باب میں کہیں فوق صاحب نے حضرت میاں میر رح کے مرید اور شہزادہ دارا شکوہ کے مرشد ملا شاہ بدخشانی کا یہ واقعہ بھی لکھ دیا تھا کہ ایک دفعہ آپ نے کسی خاص جذبہ کے ماتحت یہ شعر کہا—

پنجہ در پنجۂ خدا دارم
من چہ پروائے مصطفیٰ دارم

شاہ جہاں نے علمائے دہلی سے فتویٰ طلب کیا اور ملا شاہ کو بلا کر کہا کہ اس شعر سے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا پہلو نکلتا ہے ۔ حضرت ملا شاہ نے جواب دیا ۔ توہین تو وہ لوگ کرتے ہیں جو اپنے اور مصطفیٰ اور خدا میں تفریق کرتے ہیں ۔ خدا کے پنجہ میں آپ بھی ہیں ۔ میں بھی اور مصطفیٰ بھی۔ پھر پروا کس کی اور خوف کس بات کا ۔ اس پر بادشاہ خاموش ہوگیا اور لوگوں نے سمجھا کہ ملا شاہ کا جادو چل گیا ۔ وغیرہ وغیرہ—

چونکہ اس واقعہ کا کتاب سے کوئی خاص تعلق نہ تھا۔ اس لئے اقبال نے اس کے متعلق فوق صاحب کو علیحدہ خط کے ذریعہ توجہ دلاتے ہوئے لکھا [۱]۔

''ڈیر فوق : السلام علیکم

دونوں کتابیں مل گئی ہیں۔ انگریزی کتاب پہلے سے میرے پاس موجود ہے۔ افسوس ہے کہ آپ کو مفت میں تکلیف ہوئی ۔
وجدانی نشتر خوب ہے ۔ مگر تعجب ہے کہ شیخ ملا کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر

''من چہ پروائے مصطفیٰ دارم،،

کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر ملا کی تشریح کس قدر بیہودہ ہے ۔ یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو ناز ہے ۔ اللہ تعالی ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے ۔ وجدانی نشتر پر ریویو دوسرے صفحہ پر درج ہے۔

لاہور—۲۳ دسمبر ۱۹۱۵ء　　　　محمد اقبال

اقبال نے اپنے کلام میں پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ بتائی ہے کہ وہ نائب حق ہیں ۔ ان کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ ہے ۔ ہر شے ان کے طابع فرمان ہے۔ یہاں تک کہ ان کے اشارۂ انگشت سے چاند دو ٹکڑے ہو جاتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ　　غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز
پنجۂ او پنجۂ حق می شود　　ماہ از انگشت او شق می شود

اسی اثناء میں اقبال کی مثنوی اسرار خودی شائع ہوئی جس میں انھوں نے مسلمانوں کو عرفان نفس، تعین ذات اور قوت عمل کا احساس دلاتے ہوئے فلسفہ اشراق ۔ عجمی تصوف اور صوفیانہ شاعری پر تنقید کی کہ انہی چیزوں کے اثر سے مسلمانوں کی پوری قوم قوت عمل سے یکسر محروم ہو گئی ہے ۔ چونکہ

---

۱ رسالہ نقوش مکاتیب نمبر صفحہ ۲۹۵

یونان میں فلسفہ اشراق پھیلا اور ایران میں تصوف۔ اس لئے حکیم افلاطون یونانی اور حافظ شیرازی کا ذکر بھی آیا اور اقبال نے تصوف کے بعض معتقدات سے اختلاف کرتے ہوئے انھیں بز اور گوسفند قرار دیا۔ اس پر طبقہ صوفیاء بھڑک اٹھا اور ہر طرف سے مثنوی کی مخالفت میں مضامین شائع ہونے لگے۔ اقبال نے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کے لئے بہت سے مضامین اخبار وکیل امرتسر میں شائع کرائے۔ ۱۰ جنوری ۱۹۱۶ء کے شمارہ میں اقبال کا جو مضمون ''اسرار خودی اور تصوف،، کے عنوان سے نکلا اس کا آخری حصہ چونکہ فوق صاحب کے ایک استفسار کے جواب میں ہے۔ اس لئے ذیل میں نقل کیا جاتا ہے—اقبال لکھتے ہیں—

''میرے دوست منشی محمد دین فوق ایڈیٹر (اخبار کشمیری اور) رسالہ طریقت نے مجھ سے سوال کیا کہ تم نے حافظ پر کیوں اعتراض کیا ہے۔ وہ رسالہ طریقت کے ایڈیٹر ہیں۔ اس حیثیت سے ان کو تصوف میں دلچسپی ہے۔ اس وقت فرصت کم تھی اور چونکہ مضمون طویل تھا۔ میں نے ان کو کوئی جواب نہ دیا۔ عام مسائل تصوف پر گفتگو کرتا رہا۔ بعد میں انھوں نے اپنی تازہ تصنیف وجدانی نشتر میرے نام دیکھنے کے لئے ارسال فرمائی تو معلوم ہوا کہ ان کے سوال کا جواب ان کی تصنیف میں موجود ہے۔ صفحہ ۹۴ پر مصنف لکھتے ہیں :—

''اورنگ زیب عالمگیر رحمتہ اللہ علیہ نے جو بڑا متشدد بادشاہ تھا ایک مرتبہ حکم دیا کہ اتنی میعاد کے اندر جتنی طوائفیں ہیں سب نکاح کر لیں ورنہ کشتی میں بھر کر سب کو دریا برد کردوں گا سیکڑوں نکاح ہوگئے۔ مگر پھر بھی ایک بڑی تعداد رہ گئی۔ چنانچہ ان کے ڈبونے کے لئے کشتیاں تیار ہوئیں اور صرف ایک دن باقی رہ گیا۔ یہ زمانہ حضرت شیخ کلیم اللہ جہان آبادی کا تھا۔ ایک حسین نوجوان طوائف روز مرہ آپ کے سلام کو آیا کرتی، جب آپ ورد وظائف سے فارغ ہوتے وہ طوائف سامنے آکر دست بستہ کھڑی ہو جاتی جب۔ آپ نظر اٹھاتے وہ سلام کرکے چلی جاتی۔ آج جو وہ آئی تو بعد سلام عرض رساں ہوئی کہ آج خادمہ کا آخری سلام قبول ہو۔ آپ نے حقیقت حال دریافت فرمائی۔ جب تمام کیفیت بیان کردی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ حافظ شیراز کا یہ شعر—

در کوئے نیکنامی مارا گذر نہ دادند
گر تو نمی پسندی تغئیر کن قضا را

تم سب یاد کرلو اور کل جب تمھیں دریا کی طرف لے چلیں تو باواز بلند اس شعر کو پڑھتے جاؤ ان سب طوائفوں نے اس شعر کو یاد کر لیا۔ جب روانہ ہوئیں تو یاس کی حالت میں نہایت خوش الحانی سے بڑے درد انگیز لہجے میں اس شعر کو پڑھنا شروع کیا۔ جس جس نے یہ شعر سنا دل تھام کر رہ گیا۔ جب بادشاہ کے کان میں آواز پہنچی تو بے قرار ہوگیا۔ ایک عجیب کیفیت طاری ہوئی۔ حکم دیا کہ سب کو چھوڑ دو،،۔

منشی محمد دین صاحب فوق کو معلوم ہو کہ جو ان کے نزدیک حافظ کا حسن ہے وہی میرے نقطہ نظر سے قبح ہے۔ اور وہ یہ کہ مسئلہ تقدیر کی ایک ایسی غلط مگر دل آویز تعبیر سے حافظ کی شاعرانہ جادوگری نے ایک متشرع اور نیک نیت بادشاہ کو جو آئین حقہ شرعیہ اسلامیہ کی حکومت قائم کرنے اور زانیات کا خاتمہ کرکے اسلامی سوسائٹی کے دامن کو اس بدنما داغ سے پاک کرنے میں کوشاں تھا۔ قلبی اعتبار سے اس قدر ناتواں کردیا کہ اسے قوانین اسلامیہ کی تعمیل کرانے کی ھمت ھی نہ رھی اور اگر عالمگیر دارا کے معاملے میں بھی ''با دشمناں مدارا،، پر عمل کرتا تو ہندوستان میں شریعت اسلامیہ کی حکومت کبھی قائم نہ ہوتی۔

مجھے امید ہے کہ اس تحریر سے آپ کے ناظرین کو میرا نقطہٴ نظر سمجھنے میں مدد ملے گی اور وہ اس اعتبار سے اسلامی ادبیات کا مطالعہ کرکے اپنے نتائج خود پیدا کریں گے،،۔

اقبال کے گہرے دوست ہونے کی وجہ سے اہل طریقت فوق صاحب سے بھی آہستہ آہستہ بدظن ہوگئے اور انھوں نے رسالہ کا مقاطعہ شروع کردیا جس سے یہ پرچہ ڈولنے لگا اور اس کی جان کے لالے پڑ گئے۔

اونگھتے کو ٹھیلتے کا بہانہ یہ ہوا کہ انھی دنوں مولوی محمد عظیم ککھڑوی مرحوم جو پیر سید جماعت علی شاہ صاحب کے مریدوں میں بڑے خوش بیان واعظ تھے۔ حضرت شاہ صاحب کے بعض منہ لگے مشیروں سے کسی بات پر ناراض ہوگئے اور انھوں نے طریقت میں اصلاحی مضامین کا سلسلہ شروع کردیا۔ ابھی اس کے چند ھی نمبر نکلے تھے کہ چاروں طرف سے اس قسم کے مضامین پر اعتراض ہونے لگے۔ فوق صاحب نے اقبال سے ملکر کہا کہ آثار اچھے نظر نہیں آتے، لوگ آپ کی مثنوی اسرار خودی پر پہلے ھی لے دے کر رہے

تھے کہ آپ نے خواجہ حافظ شیرازی کی تعلیم پر۔ الحذر از گوسفندان الحذر کا فقرہ چست کر دیا ہے۔ اب ان اصلاحی مضامین سے صوفیاء کے حلقوں میں ناراضی کی لہر دوڑ گئی ہے۔ اقبال نے فرمایا کہ فضا کی تاریکی سے ڈرنا ٹھیک نہیں۔ مخالفت کا ڈٹ کر مقابلہ کرنا چاہئے۔ آج کل کے پیروں اور صوفیوں کی اصلاح فی الحقیقت ثواب کا کام ہے۔ اگر اس اثناء میں یہ رسالہ بند بھی ہو جائے تو اسے جہاد اکبر سمجھنا چاہئے۔ آخر یہ رسالہ کسی طرح سنبھل نہ سکا اور جتنی تیزی سے یہ ترقی کی طرف بڑھا تھا، اتنی ہی جلدی بند ہو گیا۔

اس کے بند ہوتے ہی فوق صاحب نے اس قسم کا ایک اور رسالہ ''نظام'' جاری کردیا۔ مگر اقبال کو ''طریقت'' کے بند ہونے کا افسوس ہی رہا۔ چنانچہ ایک خط میں آپ نے اس کا اظہار اس طرح کیا۔

''ڈیر فوق! السلام علیکم۔

آپ کا خط معہ ملفوف اخبار مل گیا ہے۔ جس کے لئے شکریہ ہے۔ جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے بعض نمبر پنجاب پبلک لائبریری اور شاید یونی ورسٹی لائبریری میں بھی ہوں۔ آپ کسی روز جا کر خود دیکھیں۔

رسالہ ''نظام'' کا اجراء مبارک ہو۔ میرے خیال میں تو آپ ''طریقت'' ہی کو فروغ دیتے تو شاید حضور نظام تصوف کی اشاعت کا صلہ عطا فرماتے۔ محمد دین صاحب (ایڈیٹر صوفی پنڈی بہاؤالدین) آپ سے بہتر نہیں لیکن وہ آدمی معاملہ فہم اور کاردان ہیں میں بھی آپ کے لئے انشاء اللہ کچھ لکھوں گا۔ حکیم محمد دین صاحب کئی روز سے نہیں ملے۔ خدا کرے اچھے ہوں۔ آپ سے ملیں تو میری طرف سے استفسار حال کیجئے۔ والسلام

محمد اقبال

۱۶ دسمبر ۱۹۱۸ء

فروری ۱۹۱۹ء میں رسالہ ''نظام'' کا پہلا پرچہ شائع ہوا جس میں ''مکافات عمل'' کے عنوان سے اقبال کے مندرجہ ذیل شعر درج تھے۔

---

(۱) رسالہ نقوش مکاتیب نمبر جلد اول صـ ۲۹۷

ہر عمل کے لئے ہے رد عمل　　دھر میں نیش کا جواب ہے نیش
شہر سے آسمان لیتا ہے　　انتقام غزال و اشتر و میش

سر گذشت جہاں کا سر خفی
کہہ گیا ہے کوئی نکو اندیش
شمع پروانہ را بسوخت ولے
زود بریاں شود بہ روغن خویش

اقبال کا مالیاتی و محاصلی نظریہ

احمد عبداللہ المسدوسی

یمحق اللہ الرباء ویربی الصدقاتؕ (سورۂ بقر پارہ سوم رکوع ٥)
ترجمہ :- اللہ تعالیٰ رباء کو مٹاتا اور صدقات کو ترقی دیتا ہے۔

فکر اقبال کی نمایاں اور امتیازی خصوصیت اس کا کتاب و سنت سے ماخوذ و مستفاد ہونا ہے۔ جہاں اقبال نے تمدنی مسائل کے متعلق کچھ مخصوص نظریات پیش کئے ہیں وہیں مالیات عامہ اور محاصل سے متعلق بھی ان کا ایک مخصوص انداز ہے اور فکر اقبال کا یہ پہلو اس اسلامی سوشلزم کا لازمی جز ہے جس کا علامہ باربار ذکر کرتے ہیں[1]۔ اس اسلامی سوشلزم کے نمایاں خد و خال کو واضح کرنا علامہ اقبال کے اجتماعی فلسفہ کی تشکیل و تدوین کے ضروری مگر تشنہ کام کی تکمیل کے لئے از بس ضروری ہے۔ سطور ذیل میں ان کے اسی مخصوص محاصلی نظریہ کے مضمرات پر اجمالی بحث کی گئی ہے۔

پنجاب کونسل کے رکن کی حیثیت سے تقریر کرتے ہوئے ۲۳ فروری ۱۹۲۸ء کو آپ نے فرمایا :

''اگر کوئی شخص زمیندار ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا تو اسکو لازماً لگان ادا کرنا پڑتا ہے لیکن اگر کوئی شخص زمین کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے دو ہزار روپئے[2] سالانہ سے کم آمدنی پیدا کرے تو اس پر محصول عاید نہیں کرتے''۔

اس لئے ڈاکٹر صاحب کی تجویز یہ تھی کہ جس شخص کے پاس پانچ بیگھے سے زیادہ زمین نہ ہو اور جہاں آبپاشی نہ کی جا سکتی ہو اور جس کی پیداوار عملاً معین مقدار میں ہوتی ہو تو اس پر لگان نہ لگایا جائے[3]۔

۱- اقبال نامہ صفحہ ۳۱۹
۲- آجکل بجائے دو ہزار کے اقل حد بڑھا کر چھ ہزار روپئے کردی گئی ہے۔
۳- اقبال کا سیاسی کارنامہ از جناب محمد احمد خانصاحب - طبع اول صفحہ ۱۰۴

علامہ اقبال نے موجودہ محصول مالگذاری کی جس نا انصافی کی طرف مذکورہ بالا تقریر میں توجہ دلائی ہے وہ ایک ایسا شدید نقص ہے جس کا اعتراف اب غیر مسلم ماہرین مالیات و محاصل بھی کرنے لگے ہیں۔ چنانچہ محصول مالگذاری کے مشہور و معروف محقق ڈاکٹر ایس۔این۔سین (کلکتہ یونیورسٹی) محصول مالگذاری کے نقائص کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"ثالثاً اس میں ایسی کوئی اقل حد مقرر نہیں ہے جو تشخیص مالگذاری سے مستثنیٰ ہو جیسا کہ محصول آمدنی (انکم ٹیکس) میں ایک اقل حد مقرر ہے جو محصول سرکاری سے مستثنیٰ ہے۔ اس کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے کہ ھندوستان میں لگان اراضی کا نظام کسی قابل اطمینان اصول پر مبنی نہیں ہے[۴]"۔

انگلستان کے سابقہ وزیر خزانہ و مالیات اپنے مخصوص انداز میں زرعی محصول میں اصلاح کی ضرورت کو یوں تسلیم کرتے ہیں۔ "اصول اضافہ تدریجی (Principle of progressivity) کو دیگر محاصل میں رائج کیا جا سکتا ہے مثلاً قیمت اراضی کے محصول کو کسی شخص کی مملوکہ اراضی کی مجموعی مالیت پر تدریجی طور پر محصول اس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ اس کی ایک اقل مستثنیٰ حد مقرر ہو"۔ [۵]

علامہ اقبال نے دنیا کے موجودہ زرعی محاصل کے جس نقص اور نا انصافی کی طرف توجہ مبذول کرائی اور اس کی اصلاح کے بارے میں اپنی انوکھی تجویز پیش کی ہے وہ اسلامی محصول کے مسلمہ اصول پر مبنی ہے چنانچہ احکام زکواۃ میں چاروں فقہی مذاهب کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ پیداوار زرعی کی مقدار پانچ اوساق سے کم نہ ہو ورنہ کاشتکار سے محصول (عشر) نہ لیا جائیگا۔ اگرچہ اس بارے میں امام اعظمؒ (امام ابو حنیفہ) کی رائے مختلف تھی لیکن ان کے دونوں لائق شاگردوں (قاضی ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ) کی رائے اپنے استاد سے مختلف تھی کہ پانچ اوساق سے کم پیداوار پر زکواۃ نہوگی اور فقہ حنفی میں فتویٰ امام اعظم کے قول کے برخلاف انہیں دونوں شاگردوں کی رائے پر ہے۔ دوسرے مذاهب (شافعی و مالکی) کے نزدیک پانچ اوساق کی قید لازمی اور غیر نزاعی ہے۔ الحاصل عملاً سارے فقہی مذاهب میں پانچ اوساق سے کم

4- *The Indian Economy and its growth and its Problems* by Dr. S.N. Sen (Bookland Ltd., Calcutta, 1957.)

5- *Principles of Public Finance* by Dalton—18th Impression (London Rontleger Keganpaul Ltd.)

پیداوار میں زکواۃ واجب نہیں واضح رہے کہ ''وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور صاع ۱/۳ ۵ عراق رطل کا ہوتا ہے[۶]''۔

پانچ اوساق پیداوار کی مقدار در اصل دو سو درہم ہوتی ہے جو زر نقد میں زکواۃ کی اقل حد ہے۔ چنانچہ علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم لکھتے ہیں :

''پانچ وسق غلہ، دو سو درہم چاندی اور پانچ اوقیہ سونا در حقیقت ایک ہی معیار ہے۔ ایک اوقیہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے چالیس درم کے برابر ہے اس بنا پر پانچ اوقیہ اور دو سو درم برابر ہیں اور اسی طرح ایک وسق غلہ کی قیمت اس زمانے میں چالیس درم یا ۴ مثقال تھی یعنی پانچ اوقیہ اور پانچ وسق کی نسبت وہی دو سو درم یا بیس مثقال ہوگی[۷]''۔

پانچ اوساق غلہ کی یہ مقدار جس کی قیمت زر نقد (دو سو درم) کے مساوی ہوتی تھی در اصل ایک کاشتکار خاندان کی سال بھر کی ضروریات کیلئے ضروری اور مکتفی ہوتی تھی۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ ''حجۃاللہ البالغہ'' میں فرماتے ہیں۔

''میں کہتا ہوں کہ غلہ اور کھجوروں میں پانچ وسق کی مقدار اسلئے مقرر فرمائی کہ یہ مقدار ایک چھوٹے سے کنبہ کے لئے ایک سال کے لئے کافی ہو سکتی ہے[۸]''۔

زرعی محصول کے بارے میں مستثنیٰ حد کے متعلق علامہ اقبال کی مذکورہ بالا تجویز جو زکواۃ کے مسلمہ اصولوں کے مطابق ہے عدل معاشری پر مبنی ہونے کے علاوہ محصول اندازی کے ان منصفانہ اصولوں پر مبنی ہے جس کا اعتراف اب نظری طور پر مغرب کے چوٹی کے ماہرین مالیات بھی کرتے ہیں۔ اگرچہ عملاً وہ اس پر عمل پیرا نہیں۔ چنانچہ انگلستان کے سابق وزیر خزانہ و مالیات پروفیسر ڈالٹن اپنی کتاب ''مالیات عامہ کے اصول'' میں محصول اندازی کے تین بنیادی اصولوں کے منجملہ ایک اصول یہ بیان کرتے ہیں کہ ''وہ افراد

۶۔ احکام السلطانیہ ماوردی مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۸ء۔ صفحہ ۱۹۸
۷۔ سیرۃالنبی جلد پنجم مطبوعہ مطبع معارف۔ اعظم گڑھ۔ بارسوم ۱۹۵۲ء۔ صفحہ ۲۲۱
۸۔ حجۃاللہ البالغہ جلد دوم۔ شائع کردہ نورمحمد کارخانہ تجارت کراچی۔ صفحہ ۴۱

کی اس استطاعت پر مبنی ہے کہ وہ محصول ادا کر سکیں،، [9] ۔ یہ در اصل وہی اصول ہے جس کو آدم اسمتھ یوں بیان کرتا ہے کہ ''ہر شخص کو اپنی استطاعت کے موافق ٹیکس ادا کرنا چاہئے [10] ۔ اگر اس اصول کو مرعی نہ رکھا جائے تو اسکے جو خطرناک اور مضر اثرات غرباء پر عاید ہوتے ہیں اس کے بارے میں آگے چل کر ڈالٹن لکھتے ہیں :

''اس محصول کے جو افراد کی کارکردگی کو گھٹاتا ہے عائد ہونے سے افراد کے کام کرنیکی قابلیت گھٹ جاتی ہے اسلئے موجودہ معاشروں کے غریب تر ارکان پر محصول عاید کرنے کے خلاف ایک زبردست قیاس موجود ہے۔ کیونکہ یہ افراد ابھی تک اتنے غریب ہیں کہ انکی آمدنی میں تخفیف و کمی کے عام طور پر معنی یہ ہیں کہ موجودہ بالغوں کی کارکردگی اور ان کی اولاد کی مستقبل میں کارکردگی دونوں کو گھٹایا جائے [11] ۔

لیکن واقعہ تو یہ ہے کہ غریب افراد پر تعدیہ' محصول سے نہ صرف انکی اور ان کی اولاد کی آئندہ کارکردگی دونوں متاثر ہوتی ہیں بلکہ بحیثیت مجموعی قوم کی مجموعی کارکردگی متاثر ہوتی اور قوم کی مجموعی آمدنی (حاصل) میں کمی واقع ہوتی ہے ۔

اقبال نے زرعی پیداوار کی مستثنیٰ حد کے بارے میں جو تجویز پیش کی تھی وہ صدقات کی ایک قسم زرعی اراضی کے بارے میں تھی جس سے متعلق اوپر ہم نے زکواۃ کے بارے میں شرعی احکام واضح کرکے بتلایا کہ فقہا کے نزدیک یہ محصول اندازی سے مستثنیٰ ہے لیکن غیر مسلموں کے محصول زرعی (خراج) کے بارے میں بھی ایک اسلامی نظام محاصل میں اسی اصول پر عمل ہوگا چنانچہ مالیات اسلامی کے مسلمہ عالم و ماہر ابی عبید اپنی مشہور تصنیف ''کتاب الاموال،، میں صراحت کرتے ہیں کہ ان کی حد بھی زکواۃ کی حد ہے [12] اس لئے ان کی

9- *Principles of Public Finance* by Dalton—18th impression, London, Rontleger Keganpau I Ltd.—page 89.

۱۰- اصول و طریق محصول تالیف اسمتھ ۔ ترجمہ حبیب الرحمان ۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۷ء

11- *Ibid*—Page 89.

۱۲- کتاب الاموال صفحہ ۵۳۶

مزروعہ زمینوں کی پیداوار میں بھی پانچ اوساق سے کم پیداوار میں کوئی زر مالگذاری وصول نہ کی جائے گی۔

چھوٹے کاشتکاروں سے رعایت برت کر ان کی پیداوار کو محصول سے مستثنیٰ قرار دینے کا نتیجہ سرکاری آمدنی میں کمی نہیں ہوتا جیسا کہ بعض ظاہر بین سمجھتے ہیں بلکہ اضافہ ہوتا ہے جیسا کہ قاضی ابو یوسف رح خلیفہ ہارون‌الرشید کو مخاطب کرکے اپنی ''کتاب‌الخراج،، میں کہتے ہیں :۔

''اس کتاب میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اگر اس پر عمل کیا گیا تو کسی مسلمان یا ذمی (غیر مسلم رعایا) پر ظلم کئے بغیر بھی اللہ تعالیٰ تمھارے خراج (آمدنی و محاصل) کو بڑھادیگا،، [۱۳]

یہ صرف قاضی صاحب رح کا ذاتی خیال نہیں بلکہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کا بھی دعویٰ ہے ۔ ہم اختصار کے مد نظر صرف قرآنی ارشادات کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

۱۔ ''یمحق‌اللہ الرباء ویربی الصدقات،،۔ اللہ‌تعالی رباء کو مٹاتا اور صدقات (محاصل اسلامی) کو ترقی دیتا ہے۔

۲۔ فآت ذالقربیٰ حقہ والمسکین و ابن‌السبیل ذالك خیر للذین یریدون وجہ‌اللہ واولئك ھم‌المفلحون. وما آتیتم من رباً لیر بوافی اموال الناس فلا یر بوا عند اللہ و ما آتیتم من زکواۃ تریدون وجہ‌اللہ فاولئك ھم‌المفلحون.
(سورۃ الروم پارہ ۲۱ رکوع ٦)

پس دے قرابت دار کو اور مسکین اور مسافر کو ان کا حق، یہ ان لوگوں کے لئے بہتر ہے جو اللہ کی رضا چاھتے ھیں اور ایسے ھی لوگ فلاح پانے والے ھیں اور جو چیز تم اس غرض سے دوگے کہ وہ لوگونکے مال میں پہنچکر زیادہ ھو جائے تو یہ اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتا اور جو زکواۃ دوگے تو جس سے

۱۳۔ کتاب‌الخراج مصنفہ قاضی ابو یوسف ۔ صفحہ ٦ ۔

اللہ کی رضا تمھیں مطلوب ہو تو ایسے
لوگ خدائے تعالیٰ کے پاس
(اپنے دیئے کو) بڑھانے رھینگے۔

آیات بالا میں زکواۃ میں اضافہ کا جو ذکر کیا گیا ھے کیا وہ فی الحقیقت (خاکم بدھن) صرف ایک نرا عقیدہ ھے جس کا حقائق سے کوئی تعلق نہیں، یا ایک نفس الامری واقعہ اور تاریخی صداقت ھے اس کا جواب اگلی سطور میں پیش ھے۔

زکواۃ اور موجودہ زرعی محصول کا موازنہ

محصول مالگذاری کے موجودہ غیر اسلامی طریقہ سے جو آمدنی مملکت کو حاصل ھوتی ھے اس کا مقابلہ زکواۃ (عشر) کی مشروع آمدنی سے حاصل ھونے والی رقم سے اگر کیا جائے تو اس دعویٰ کی صداقت کا ثبوت مل سکتا ھے کہ محاصل میں نا انصافی اور زیادتی کے باوجود مجموعی حیثیت سے مملکت کو کم آمدنی حاصل ھوتی ھے۔ چنانچہ ذیل میں ھم اس کا جائزہ لیتے ھیں۔

موجودہ حالات میں زر مالگذاری کی وصولی کا عملی اختیار دونوں بازوؤں کی مقامی (صوبہ داری) حکومتوں کو حاصل ھے اس لئے ان کے متعلقہ اعداد مغربی اور مشرقی پاکستان کے صوبائی میزانیوں (Budgets) میں ملتے ھیں۔ چنانچہ ذیل میں ھم ۱۹۵۶-۵۷ء کی بابت متعلقہ اعداد پیش کرتے ھیں جو مالگذاری اور آبپاشی دونوں کی بابت ھیں کیونکہ لگان اراضی نیز شرعی مطالبہ (زکواۃ و خراج) دونوں کا تعلق ان سے ھے اس لئے تقابلی مطالعہ کے لئے یہ ناگزیر ھے۔

(الف) مغربی پاکستان ۱۹۵۶-۵۷ء میں مالگذاری اور آبپاشی کے اعداد [۱۴]

(۱) مالگذاری	۶,۶۹,۰۰,۰۰۰ روپئے	
(۲) آبپاشی	۹,۶۳,۰۰,۰۰۰ روپئے	
میزان		۱۶,۳۲,۰۰,۰۰۰ روپئے

14- *Pakistan Statistical Year Book 1957*. (Central Statistical Office, Government of Pakistan Karachi) Pages 185-186.

(ب) مشرق پاکستان

(۱) مالگذاری	۵,۱۰,۰۰,۰۰۰ روپئے		
(۲) آبپاشی	۲۳,۰۰,۰۰۰ روپئے		
میزان		۵,۳۳,۰۰,۰۰۰ روپئے	
صدر میزان الف اور ب		۲۱,٦۵,۰۰,۰۰۰ روپئے	

اس طرح پاکستان کے دونوں بازوؤں میں زرعی اراضی سے جو آمدنی مملکت کو حاصل ہوتی ہے اسکی مجموعی مقدار اکیس کروڑ پینسٹھ لاکھ روپئے ہے۔
اب ہم عشر کی آمدنی کا حال معلوم کرینگے

اسلامی نظام محاصل (شریعت) میں پیداوار کا دسواں حصہ لیا جاتا ہے لیکن جہاں زمین کی آبیاری کا بندوبست خود کاشتکار کرے اور سرکاری پانی نہ لے تو دسویں حصہ (عشر) کی بجائے پیداوار کا بیسواں حصہ (نصف العشر) لیا جاتا ہے اسلئے عشر اور صدقات کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ پاکستان میں ان دو مختلف قسم کی زمینوں کی مجموعی مقدار کیا ہے؟ بدقسمتی سے اسکے قابل اعتبار اور ٹھیک ٹھیک اعداد مرتب نہیں ہیں لیکن سالانہ زرعی پیداوار کے مشترکہ اعداد ملتے ہیں چنانچہ ۱۹۵٦-۵۷ء میں پاکستان کی سالانہ زرعی پیداوار کی قیمت بارہ ارب ایک کروڑ بائیس لاکھ روپئے بتلائی جاتی ہے[۱۵] لیکن یہ تخمینے حقیقی آمدنی سے کم ہیں کیونکہ پاکستان کے زرعی بینک کے منیجنگ ڈائرکٹر مسٹر مہتاب الدین صاحب کے بیان کے لحاظ سے صرف پاکستان کے مشرقی حصہ کے زرعی پیداوار کی سالانہ آمدنی چھ ارب روپئے ہے[۱٦]۔ حالانکہ مذکورہ بالا شماریات کے اعداد اس سے کم ہیں نیز ''شماریات کی سالانہ کتاب،، مذکورہ بالا کے بارھویں باب میں اس امر کی صراحت پائی جاتی ہے کہ پیداوار زرعی کی قیمت ۱۹۴۹،۱۹۵۰ء و ۱۹۵۲،۱۹۵۳ء کی اوسط قیمتوں پر لگائی گئی ہے۔ حالانکہ اس کتاب کے ایک جدول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۹۵۷ء میں جو ہمارے اعداد زر مالگذاری کا سال ہے پیداوار زرعی کی قیمتیں بڑھی ہوئی تھیں[۱۷] چنانچہ وضاحت کے لئے ہم ذیل میں اس جدول کو درج کرتے ہیں البتہ اس میں سے درمیانی سالوں کے اعداد حذف کر دئے گئے ہیں لیکن چائے اور تمباکو کے اعداد اسی کتاب سے لیکر اضافہ کئے گئے ہیں۔

15- *Pakistan Statistical Year Book 1957—Page 202*

۱٦- اخبار ''ڈان،، انگریزی مورخہ ۲۸ جولائی ۱۹۵۹ء

17- *Pakistan Statistical Year Book, Page 104*

۱۹۵۲ء اور ۱۹۵۳ء میں منتخب اشیاء کی تھوک قیمتوں کا اشاریہ

سال	چاول	گیہوں	چنا	پٹسن	روئی	کھالیں	چمڑے	چائے (فی پونڈ)	تمباکو (فی من)	اون
1952	84,6	110	94	61,5	111,6	114	70,7	0-14-0	76-8-0	104,7
1953	96,2	111,8	100,5	97,6	108,6	149.5	127.4	2-1-9	88-2-0	203.7

اس جدول کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۵۲ء کے مقابلہ میں ہر چیز کی قیمت میں سوائے روئی کے اضافہ ہوا ہے حالانکہ خود ۱۹۵۲ء میں جنگ کوریا کے باعث قیمتیں غیر معمولی طور پر بڑھی ہوئی تھیں اور یہ ۴۹-۵۰ء سے زائد تھیں جو ۱۹۵۳ء کی زرعی پیداوار کی قیمت کی مساوی طور پر بنیاد ہے چونکہ ''شماریاتی سالانہ کتاب،، محولہ بالا میں ۱۹۵۳ء کی قیمتوں کے لحاظ سے سالانہ زرعی پیداوار کی قیمت مشخص کرنے کی کوشش نہیں کی گئی اسلئے معین طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ ۵۳ء میں بحیثیت مجموعی ۵۰-۵۲-۵۳ء کے مقابلہ میں قیمت پیداوار زرعی میں کتنا اضافہ ہوا ہے لیکن ایک محتاط تخمینہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ مجموعی طور پر کم از کم ساڑھے بارہ فیصدی اضافہ ہوا ہے اس بنیاد پر اگر ہم ۵۳ء کی سالانہ زرعی پیداوار بارہ ارب روپئے میں اضافہ کریں تو یہ ڈیڑھ ارب کے لگ بھگ اضافہ ہوگا اور مجموعی قیمت پیداوار بڑھکر بجائے بارہ ارب کے ساڑھے تیرہ ارب فرض کیجا سکتی ہے لیکن یہاں یہ یاد دلانیکی ضرورت ہے کہ بارہ ارب کے اعداد میں اغلباً سابقہ بلوچستان اسٹیٹس یونین اور قبائلی علاقوں کے اعداد شامل نہیں ہیں کیونکہ اس کتاب کے پانچویں باب میں یہ صراحت موجود ہے کہ ''پاکستان میں استعمال اراضی کے مکمل اعداد موجود نہیں ہیں اور جو اعداد یہاں درج ہیں ان سے سابقہ بلوچستان یونین اور قبائلی علاقے خارج ہیں،، اس لئے ان دونوں علاقوں کی آبادی و رقبہ اور نسبتاً زیادہ قیمتی پیداوار (میوؤں) کو پیش نظر رکھ کر یہ فرض کرنا غلط نہ ہوگا کہ ان متروکہ علاقوں کی مجموعی قیمت ڈیڑھ ارب روپئے کے لگ بھگ ہوگی۔

اسطرح فقرات بالا کے لحاظ سے پاکستان کی زرعی پیداوار کی سالانہ قیمت پندرہ ارب ٹھہرتی ہے جس کا دسواں حصہ (عشر) ایک ارب پچاس کروڑ روپئے ہوتا ہے۔ عشر کی یہ رقم مالگذاری کی موجودہ رقم مندرجہ نمبر ۱ سے جو اکیس کروڑ پینسٹھ لاکھ ہے ۷ گنے سے زیادہ ہے ع بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تابکجا۔ نہ صرف عشر کے مشروع ٹیکس کو اختیار کرنے سے مالگذاری کی موجودہ شرح سے وصول ہونے والی مقدار سے سات گنا زیادہ رقم خزانۂ سرکاری میں جمع ہوتی ہے

بلکہ دونوں بازوؤں کی (تمام مدات محاصل سے وصول ہونے والی) مجموعی سالانہ آمدنی سے بھی زیادہ رقم وصول ہوتی ہے چنانچہ دونوں صوبائی حکومتوں کو مختلف ذرائع سے جو مجموعی رقم وصول ہوتی ہے وہ حسب ذیل ہے[18]—

(الف) مغربی پاکستان کی جملہ آمدنی بابتہ ۵۶-۵۷	۵۸,۶۸,۰۰,۰۰۰	کروڑ روپئے
(ب) مشرقی " " " "	۳۲,۴۱,۰۰,۰۰۰	کروڑ روپئے
میزان	۹۱,۰۹,۰۰,۰۰۰	کروڑ روپئے

دونوں صوبائی حکومتوں کی مجموعی آمدنی ۵۶-۵۷ء میں اکیانوے کروڑ نولاکھ روپئے ہوتی تھی اسکے مقابلے میں صرف عشر کی ایک مد سے اس رقم سے بقدر اٹھاون کروڑ نواسی لاکھ زیادہ آمدنی ہوتی ہے اور یہ اعداد ان لوگوں کے شبہات اور اندیشوں کو ختم کر دیتے ہیں جو اس عام خیال میں مبتلا ہیں کہ اسلام کا محاصلی و مالیاتی نظام عہد حاضر کی بڑھتی ہوئی مملکتی ضروریات اور ترقی پذیر معیشت کیلئے مکتفی نہیں ہے—

اس نوبت پر ہم اس امر کا اظہار ضروری سمجھتے ہیں کہ ہمارا منشاء ایمانداری سے عشر کے مالی اثرات کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینا ہے اسلئے ہم اعداد کی بازیگری کے عام طریقہ کے برخلاف اس امر کا اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ اسلامی اصول محاصل کے تحت عشر کی اس آمدنی (ڈیڑھ دو ارب روپیوں) میں بعض وضعات لازمی ہیں جن کا ہم اگلے فقرات میں ذکر کرینگے—

جیسا کہ ہم نے اوپر صراحت کی ہے ان اراضیات کی پیداوار کا حساب عشر (دس فیصدی) کے بجائے نصف العشر (۵ فیصدی) کے حساب سے لگانا ہوگا جنکی آبپاری کاشتکاروں کے ذاتی کنوؤں سے ہوتی ہے لیکن افسوس ہے کہ اس بارے میں بھی با وجود تلاش کے ہمیں ایسے اعداد نہ مل سکے جن سے پتہ چلتا کہ پاکستان کے جملہ مزروعہ رقبہ کا کتنا حصہ سرکاری ذرائع آب سے اور کتنا نجی ذرائع سے سیراب ہوتا ہے—

18- *Pakistan Statistical Year Book 1957—Pages 185-186.*

البتہ اتنی بات واضح ہے کہ مغربی پاکستان کے مزروعہ رقبہ کا نسبتاً بہت بڑا حصہ سرکاری نہروں سے سیراب ہوتا ہے۔ چنانچہ مشرق اور مغربی پاکستان کے آبیانے کے جو اعداد اوپر نقل کئے گئے ہیں ان سے بھی یہ چیز عیاں ہے کہ مشرقی پاکستان کی تیئیس لاکھ (۲۳ لاکھ) آمدنی کے مقابلہ میں اس مد سے مغربی پاکستان کی آمدنی نو کروڑ تریسٹھ لاکھ روپئے تقریباً چالیس گنا زیادہ ہے۔ اس طرح پاکستان کے جملہ مزروعہ رقبہ کے منجملہ مغربی پاکستان کا رقبہ چونکہ چھ گنے سے زیادہ ہے اسلئے یہ نتیجہ غلط نہ ہوگا کہ پاکستان کے مزروعہ رقبہ تری کا پچھتر فیصد سرکاری پانی سے کاشت ہوتا ہے اس مفروضہ پر (کیونکہ متعلقہ اعداد مہیا نہیں ہیں) اگر ہم پچیس فیصد اراضیات پر دسویں حصہ کے بجائے نصف عشر عاید کریں تو مجموعی رقم ڈیڑھ ارب سے گھٹ کر ایک ارب تیس کروڑ سے کچھ زائد ٹھہرتی ہے—

اسلامی محصول (عشر) میں مستثنیٰ حد

دوسری وضعات پانچ اوساق سے کم پیداوار کا عشر سے مستثنیٰ ہونا ہے جسکی طرف آغاز کلام میں اشارہ کیا گیا اور جو اقبال رح کے نظریہ' حاصل کی بنیاد ہے حضرت شاہ ولی‌اللہ رح کی مذکورہ بالا تعبیر کے مطابق پانچ اوساق کی مستثنیٰ حد ایک کاشتکار خاندان کی سال بھر کی ضروریات کے لئے عہد رسالت میں کافی تھی موجودہ زمانے میں اسی اصول پر عمل کریں تو ہماری دانست میں ایک کاشتکار خاندان کی سال بھر کی ضروریات کے لئے دس ایکڑ اراضیات کی پیداوار مستثنیٰ ہو جائے گی۔ اگرچہ اقبال مرحوم کے نزدیک ۵ بیگھے کافی تھے اور مغربی پاکستان کے لئے ہماری موجودہ حکومت کے قائم کردہ کمیشن اصلاح زرعی (Land Reform Commission) کے معزز ارکان کی رائے میں پندرہ ایکڑ اراضی اس غرض کے لئے ضروری ہے[19] لیکن یہ اونچا معیار موجودہ فی ایکڑ پیداوار کی روشنی میں کیا گیا ہے جو مسلمہ طور پر مشرقی ممالک کے مقابلے میں بھی گھٹیا اور کمتر ہے ورنہ اگر اوسط پیداوار کا لحاظ کیا جائے تو دس ایکڑ کی پیداوار کافی ہے چنانچہ پاکستان کے اولیں شش سالہ ترقیاتی منصوبے کے مصنفین کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے[20] اور جہاں تک مشرقی پاکستان کا تعلق ہے یہ رقبہ اور گھٹ جاتا ہے کیونکہ خود حکومت کی وزارت امور اقتصادی کا بیان یہ ہے

19- *Report of the Land Reform Commission for West Pakistan*, January 1959—Page 12.

20- *Ibid*—Pages 66-68.

کہ ضلع تہرہ کے زرخیز علاقوں کیلئے ڈھائی ایکڑ ایک معاشی مقبوضہ ہے اگر پورے صوبے کا بحیثیت مجموعی خیال کیا جائے تو ۵ ایکر ایک معاشی مقبوضے کیلئے کافی سمجھے جائیں گے[۲۱]۔

الغرض بوجوہات ذیل ہم دس ایکڑ اراضیات کو ایک معاشی مقبوضہ سمجھکر عشر سے مستثنیٰ قرار دے سکتے ہیں۔

(الف) زکواۃ کا نصاب شرعی اقل (کم سے کم) ہے جسکی مصلحت یہ ہے کہ اسلام معاشرہ کے زیادہ سے زیادہ افراد کو زکواۃ کی ادائی میں شریک بناکر ان کے عزت نفس اور وقار میں اضافہ کرتا ہے کیونکہ ڈالٹن کے بقول اگر محصول آمدنی تمام لوگوں پر عائد ہوتا ہے خواہ وہ کتنے ہی غریب کیوں نہ ہوں تو وہ سب فضول خرچی کو روکنے میں تعاون کرینگے اور غرباء کا اخلاق مرتبہ بلند ہوگا[۲۲]۔

(ب) دیہی زندگی کا معیار شہری زندگی کے مقابلے میں نیچا ہوتا ہے اور دیہی ماحول میں ضروریات کم۔ اسلئے اخراجات کم لاحق ہوتے ہیں۔

(ج) شریعت کے نظام محاصل میں غریب طبقے کی بنیادی احتیاجات اور معاشرتی خدمات کی فراہمی مصارف صدقات (زکواۃ) میں داخل ہے۔

الغرض دس یکڑ اراضی کو ہم زکواۃ سے مستثنیٰ قرار دیں تو "ملک کے مجموعی رقبہ کا تقریباً ۳۲ فیصد حصہ خارج ہو جائیگا جیساکہ سابقہ صوبہ پنجاب کے اعداد سے ظاہر ہوتا ہے[۲۳] اور دیگر صوبجات سے متعلق معین اعداد کی عدم موجودگی کے باعث ہم پنجاب کے اعداد کی بنا پر عمل کرنے پر مجبور ہیں اسطرح اگر ملک کی مجموعی پیداوار زرعی کی مالیت (ایک ارب تیس کروڑ) میں

21- *Economy of Pakistan 1950*, Page 64.

22- *Principles of Public Finance* by Dalton, Page 47.

۲۳- رپورٹ کمیشن زرعی اصلاحات (جنوری ۱۹۵۹) صفحہ ۱۳
ان اعداد و شمار کے رو سے سابقہ پنجاب کے کل ۲۶ کروڑ ۳۱ لاکھ ایکڑ اراضی میں سے ۷۰ لاکھ ۹۲ ہزار ایسے کاشتکاروں کے پاس تھا جو ۱۰ ایکڑ سے کم رقبہ کاشت کرتے تھے اور یہ حصہ کل کا ۳۱ء۸ فیصد ہوتا ہے۔

اگر ۳۲ فیصد مستثنیٰ اراضیات کی پیداوار کو گھٹا دیا جائے تو اکتالیس کروڑ (۴۱,۰۰,۰۰,۰۰۰) کی رقم گھٹ کر مجموعی رقم تقریباً نواسی کروڑ (۸۹,۰۰,۰۰,۰۰۰) رہ جاتی ہے اور یہ رقم بھی موجودہ رقم مالگذاری سے تقریباً چارگنا ہے۔ نیز اسوقت دونوں صوبائی حکومتوں کی مجموعی آمدنی اکیانوے کروڑ نو لاکھ کے لگ بھگ ہے لیکن یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ یہ ان مختلف وضعات کے بعد حاصل شدہ رقم ہے جن کا منشاء چھوٹے اور غریب کاشتکاروں سے وہ بے مثال رعایت و فیاضی اور عدل معاشرتی بر تنا ہے جو شرعی نظام محاصل کے علاوہ دنیاکے کسی اور نظام محاصل زرعی میں نہیں پایا جاتا اسکی خوبی کا مزید اندازہ حسب ذیل حقائق سے ہو سکتا ہے۔

زراعت اور مزروعین کی اہمیت کے متعلق "کمیشن زرعی اصلاح" کے معزز ارکان یوں رائے زنی کرتے ہیں:۔

"پہلے پنجسالہ منصوبے کی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ زراعت اپنی متعلقہ شاخوں۔ افزائش نسل، حیوانات، جنگلات، سمکیات اور باغات۔کے ساتھ پاکستان کی معیشت کا سب سے بڑا گوشہ ہے قومی آمدنی کے مجموعے کا تقریباً ساٹھ فیصدی زراعت سے حاصل ہوتا ہے غیر مضافی عمالی طاقت کا پچھتر (۷۵) فیصد زراعت میں مصروف ہے، دیہاتوں میں رہنے والوں کا نوے (۹۰) فیصد بلاواسطہ یا بالواسطہ زراعت پر تکیہ کرتا ہے، بیرونی زر مبادلہ کا تقریباً نوے (۹۰) فیصد زراعت سے حاصل ہو تا ہے"۔ [۲۴]

"دیہاتی ہمارے ملک کی مجموعی آبادی کا نوے (۹۰) فیصد ہیں [۲۵] اور ہمارے یہ دیہاتی ہمارے مجموعی محصول دھندوں کا تقریباً پچانوے (۹۵) فیصد ہیں

زرعی محصول دھندے ملک کی معیشت اور مالیات میں ریڑھ کی ہڈی ہیں۔

یہ ایک حیرت ناک انکشاف سہی لیکن حقیقت واقعہ پر مبنی ہے کہ زرعی محصول دھندے ملک کی معیشت ھی کی طرح ملک کے مالیات عامہ کی

24- *Report of the Land from Commission* Page 10.

25- *The First Five Year Plan, 1955-60 (draft)* Volume I, May 1956. Page 37.

بھی ریڑھ کی ھڈی ھیں جیساکہ اعداد ذیل سے ظاھر ہے مارشل لاء کے نفاذ کے بعد پاکستان میں غیر زرعی محصول آمدنی ادا کرنے والوں کی تعداد بڑھکر اب ایک لاکھ ھوگئی ہے لیکن زرعی محصول ادا کنندگان کی تعداد کا حال یہ ہے کہ صرف سابقہ پنجاب میں ان کی تعداد بائیس لاکھ تھی جیساکہ ھماری بحث سے ظاھر ھوتا ہے دیگر صوبوں اور علاقوں کے زرعی محصول دھندوں کا شمار بھی اسی تناسب پر کیا جائے تو ان کی مجموعی تعداد اسی (۸۰) لاکھ سے زیادہ ھوتی ہے اور یہ ایک لاکھ غیر زرعی محصول دھندوں کے مقابلے میں عددی حیثیت سے جو اھمیت رکھتے ھیں ان پر زور دینے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

بوجوھات بالا یہ عیاں ہے کہ اگر ھم مالگذاری کے موجودہ نظام کو ترک کرکے صدقات کے مشروع نظام کو اختیار کریں تو کئی طرح کے فوائد متصور ھیں:۔

(۱) حکومت کی آمدنی میں غیر معمولی اضافہ ھوتا ہے۔

(۲) کاشتکاروں کی اکثریت پر سے (جو ملک کی معیشت کا اصلی ستون ھین) محصول کا بار ھٹ جاتا ہے۔

(۳) ''زیادہ سے زیادہ لوگوں کا زیادہ سے زیادہ فائدہ،، کا منصفانہ اصول جو سیاسیات ھی کی طرح مالیات عامہ کا بھی رھنما اصول ہے برسرکار آتا ہے کیونکہ اس پر عمل درآمد کے نتیجہ میں چھوٹے کاشتکار جنکی تعداد زرعی محصول دھندوں کی تعداد کا (۷۶) فیصد اور مجموعی زرعی اور غیر زرعی محصول دھندوں کا پچھتر (۷۵) فیصد ہے ادائی محصول سے بری ھو جاتے ھیں جو ایک غیر معمولی اور عظیم الشان اصلاحی اقدام ھوگا۔

(۴) اتنی کثیر تعداد کو معاف دینے کے باوجود ملک کی مجموعی زرعی آمدنی میں متناسب کمی واقع نہیں ھوتی کیونکہ انکے قبضے میں ملک کے مجموعی زرعی رقبہ کا صرف ۳۲ فیصد کے قریب ہے اور مابقی چار لاکھ افراد کے قبضے میں تقریباً اڑسٹھ (۶۸) فیصد رقبہ ہے جس سے مملکت کو تقریباً نواسی کروڑ (۸۹) رقم وصول ھوتی ہے۔ لیکن یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ یہ کمی محصول عشر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسکے منصفانہ اصولوں کی رعایت کی وجہ سے ھوتی ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

۹—بعض لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ صدقات (عشر) کی پیداوار میں دس فیصد وصول کرنے کا طریقہ قدیم و فرسودہ اور ناقابل عمل ہے جو ابتدائی معیشت کی نشانی ہے اگرچہ اسلامی محاصل کے اصولوں کے تحت جنس کے بجائے نقدی میں بھی عشر و خراج لیا جا سکتا ہے لیکن پسندیدہ اور مرجح یہی ہے کہ جنس میں وصول کیا جائے تاکہ زر مالگذاری کی وصولی کے خاطر کاشتکار اپنی پیداوار کم داموں میں بیچنے پر مجبور نہ ہوں اور تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ جنس کے بجائے معین رقم میں مالگذاری وصول کرنیکا طریقہ انصاف یا کاشتکاروں کے فائدے کے لئے نہیں بلکہ حریص حکمرانوں کی زر اندوزی کیلئے شروع ہوا ورنہ یہ طریقہ بہتر ہے اور موجودہ غذائی مسئلہ کی نوعیت میں تو یہ کئی طرح مفید اور ضروری ہے جس پر یہاں تفصیلی بحث موجب طوالت ہوگی البتہ اسقدر اشارہ کافی ہے کہ موجودہ نگرانی کی معیشت میں بصورت اجناس محاصل کی وصولی اجناس کی قیمتوں پر قابو رکھنے اور غیر زرعی طبقات خصوصاً شہری آبادی کی ضروریات کی فراہمی اور تقسیم کے لئے بے حد سہولیت بخش ہے چنانچہ بصورت جنس محاصل کی وصولی کا طریقہ جو پچھلی صدیوں میں متروک ہو گیا تھا اب پھر موجودہ صدی میں مجبوراً اختیار کیا جانے لگا ہے چنانچہ ڈالٹن جیسے عملی ماہر مالیات و سیاستدان کی شہادت یہ ہے :—

''چنانچہ ۱۹۰۹ء کے بعد سے مالکان اراضی کا محصول مدت زر مالگذاری کے حکام کی رضامندی سے اراضی کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے گوکہ جب ۱۹۰۶ء میں پہلی مرتبہ یہ تجویز دارالعوام میں پیش ہوئی تو اس بنیاد پر اسکا مضحکہ اڑایا گیا کہ اگر اسکو قبول کیا گیا تو اسکے بعد شراب کشید کرنے والے اسکا مطالبہ کرینگے کہ انکا محصول مدت وہ وھسکی (شراب) کی صورت میں ادا کریں،،[۲۶]

''۱۹۲۰ء کے بعد سے ممالک متحدہ امریکہ میں تیل پیدا کرنے والی سرکاری مملوکہ اراضیات کے تول کی بابت ادا شدنی رقومات ملکیت (رائلٹی) وفاقی حکومت کو تیل کی صورت میں ادا کئے جا سکتے ہیں،،[۲۷]—

26- *Principles of Public Finance* by Dalton, Page 5.

۲۷- اخبار ''ڈان،، انگریزی مورخہ ۲۰ ستمبر ۱۹۵۹ء

غالباً یہی وہ جدید اور بدلتا ہوا رجحان ہے جسکی طرف معزز ارکان ''کمیشن اصلاح زرعی،، نے اپنی رپورٹ میں یوں اشارہ کیا ہے :-

''ہم نے اس سوال پر غور کیا کہ پیداوار کے محرک کو مہیا کرنے کے نقطۂ نظر سے کیا یہ مرجح و بہتر ہوگا کہ زر لگان کی ادائی کے موجودہ طریقے کو پیداوار کے خام حصے کی صورت میں بدل دیا جائے۔ نظری حیثیت سے زر لگان کی پیداوار کی ایک مقررہ مقدار کی صورت میں یا مقررہ رقم میں ادائی بشرطیکہ سطح نیچی ہو کاشتکار کے نقطۂ نظر سے قابل ترجیح ہے کیونکہ ایک مقررہ زر لگان کی صورت میں اسکے لئے پیداوار بڑھانے اور حق کاشت میں ترقی اور اضافے کے پورے ثمرات سے متمتع ہونے کا محرک جذبہ موجود ہوتا ہے لیکن ایسی صورت میں خسارہ کا پورا بار کاشتکار کو برداشت کرنا ہوگا، موسموں، بارش اور ندیوں کے بہاؤ میں تبدیلیوں کے ناگہانی اثرات سال بہ سال زرعی پیداوار کو مغربی پاکستان میں اس قدر غیر یقینی بنا دیتے ہیں کہ مقررہ لگان کو اختیار کرنا چاہے نقدی میں ہو یا جنس میں مزارعین کے لئے ایک بڑا جوکھم ہے جو انہیں برداشت کرنا پڑیگا،،

ہم بصد ادب و احترام معزز ارکان کمیشن کی اس رائے کے متعلق یہ عرض کرنے کی اجازت چاہینگے کہ جہاں تک بصورت جنس ادائی لگان کا تعلق ہے ان کی مشکل کو سمجھنا آسان نہیں ہے کیونکہ موسموں کی خرابی کثرت بارش یا دریاؤں کے اتار چڑھاؤ کے باعث اگر فصلوں کو نقصان پہنچ جائے تو کیوں بصورت جنس ادائی لگان میں دشواری پیدا ہوگی؟ کیا معاف کے یا کمی لگان کے اصول صرف متغیر محصول ہی کی صورت میں ممکن ہیں معین محصول (چاہے نقدی ہو یا جنس) کی صورت میں ممکن یا قابل عمل نہیں؟ اگر واقعہ یہی ہے تو بھی بصورت جنس یہ زیادہ آسان ہے کیونکہ عشر (دسواں حصہ) پیداوار کی شرح زیادہ سازگار ہے کیونکہ فصل کے اچھے یا برے ہونے کی دونوں صورتوں میں اس معینہ شرح پر عمل کرنا آسان تر اور منصفانہ ہے اور جہاں تک شرح لگان کے معین ہونے کے نقص اور موجودہ طریق لگان کے متغیر ہونے کی واجبیت اور خوبی کا تعلق ہے یہ امور ماہرین کے نزدیک چونکہ قطعی اور فیصلہ کن نہیں کہلائے جا سکتے اسلئے کمیشن کے معزز ارکان کے استدلال کی قوت کو تسلیم کرنا دشوار ہے۔

مالگذاری اور آبیانے کی شرحیں صدقات کی شرح سے زائد ہیں

پچھلے صفحات میں ہم معلوم کر چکے ہیں کہ صدقات کی صورت میں

مملکت کو جو آمدنی ہوگی وہ مالگذاری اور آبیانے کی موجودہ آمدنی سے کئی گنا بڑھی ہوئی ہے اور اس کی اہمیت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ زر مالگذاری اور آبیانے کی شرح عشر کی شرح سے زیادہ ہے :—

(الف) چنانچہ پہلے آبیانہ کی شرح لیجئے ۔ اسکے بارے میں ''کمیٹی تحقیقاتی برائے محصول اندازی،، (Taxation Enquiry Committee) کی رپورٹ کا بیان ہے که پنجاب کی نہروں کی شرح ۱۹۲۵ء کی پیداوار کے ۹ فیصد پر مقرر ہوئی تھی اس ۹ فیصد کے مقابلہ میں زکواۃ کی شرح صرف ۵ فیصد ہے کیونکہ سرکاری ذرائع آب سے سیرابی کی صورت میں اراضیات کی پیداوار سے ۵ فیصد (نصف العشر) زائد لیکر جملہ دس فیصد (عشر) لیا جاتا ہے اسلئے یہ زائد ۵ فیصد آبیانہ ہوگا۔

(ب) اب مالگذاری کی شرحوں کا مقابلہ کیجئے—

مالگذاری کی شرحیں

بر صغیر پاک و ہند میں مالگذاری کی جو شرحیں رائج تھیں وہ مختلف علاقوں میں مختلف تھیں لیکن عموماً ان کی انتہائی حد پیداوار کا ایک تہائی تھی چنانچہ اس ضمن میں رومس دت (Romas Dutt) لکھتے ہیں ۔ ''حکومت نے اب جو انتہائی حد مقرر کی ہے وہ کھیت کی پیداوار کا ایک تہائی ہے،، ۲۸ اب ہم زیادہ معین طور پر پاکستان کے مختلف علاقوں کی شرح مالگذاری کی بابت علیحدہ غور کرینگے—

(۱) سابقہ صوبہ سندھ —

سندھ میں تعدیہ محصول کا حسب ذیل طریقہ اور معیار ہے :—

''بہر حال موجودہ صدی کے آغاز پر حکومت کے حصے کے طور پر زمین کی مالیت کرایہ کا پچاس فیصد مقرر کی گئی اس تناسب میں کبھی اضافہ نہیں ہوا اور لائیڈ بیاریج کی تعمیر کے بعد سے معیار چالیس فیصد مقرر کیا گیا اور قریبی زمانے میں تو اسکو گھٹا کر زمیندار کے خام حصے کو ایک تہائی (۳۳⅓ فیصد) مقرر کیا گیا ۲۹—

28- *The Economic History of India under early British rule*—6th edition, Keganpaul, Trench Trubner & Co. Ltd. Pages 169-170.

29- *The Economy of Pakistan*, Published by Govt. of Pak. 1950-Page 44.

چونکہ محصول کا تعین زمیندار کے حصے کے لحاظ سے کیا گیا ہے اسلئے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ زمیندار کو ہاری سے پیداوار کا کتنا حصہ ملتا ہے اس بارے میں بھی اسی مستند (سرکاری) کتاب کا بیان یہ ہے۔

"جب فصل تیار ہوجاتی ہے تو زمیندار عموماً کسی آدمی کو مقرر کرتا ہے تاکہ وہ اسکی نگرانی کرے کہ فصل میں چوری نہ ہو اسکے بعد زمیندار پیداوار کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرتا ہے اس کا ایک حصہ زمیندار لیتا ہے اور دوسرا ہاری ۳۰۔

اسکے معنی یہ ہوئے کہ زمیندار کے حصے (پچاس فیصد) کا کم از کم ایک تہائی رقم مالگذاری ہے اس لحاظ سے کل پیدار کا ۱۶⅔ فیصد مالگذاری ہے اسکے علاوہ بھی کچھ اور محاصل ہیں جنکے اضافے کے بعد یہ شرح مسلمانوں کی حد تک تقریباً ۲۰ فیصد اور غیر مسلموں کی حد تک تقریباً انیس فیصد ہو جاتی ہے لیکن بہتر ہوگا کہ ہم اسی کتاب کا متعلقہ حصہ ذیل میں درج کریں۔

"زمیندار کے ادا کردہ محاصل،، پیداوار کے پچاس فی صد میں سے جو زمیندار اپنے حصے کے طور پر ہاری سے لیتا ہے اور ابواب کی بابت اسکو جو رقم ملتی ہے اسکو وہ پیداوار کے تولنے اور منتقل کرنے میں صرف کرتا ہے تیار فصل کاٹ کر جو خالص منافع ہوتا ہے وہ اسکا ۳۳⅓ فیصد مملکت کو ادا کرتا ہے اسکے ذمہ ڈسٹرکٹ اور لوکل بورڈ کے محصول کی ادائی بھی ہے جو ۱۲½ فیصد ہے اسی طرح تشخیص محصول اراضی اور عارضی محصول تعلیم کی بابت ⅓۶ محصول ادا کرتا ہے اسطرح ایک مسلم زمیندار کی خالص آمدنی پر ان محاصل کا مجموعی تعدیہ 39-3-12 اور غیر مسلم پر 37-1-12 فیصد ہے ۳۱

ظاہر ہے کہ یہ زکواۃ کی شرح سے تقریباً چوگنی ہے کیونکہ آبپاشی کو چھوڑ کر زکواۃ کی شرح پانچ فی صد ہے۔

(۲) سابق صوبہ شمال مغربی سرحد۔ اس کا حال یہ ہے۔

"مالگذاری اراضی کی بابت حکومت کا مطالبہ زمیندار کے حصے کے

30- *Ibid* Page 45.

31- *Economy of Pakistan* Page 45.

ایک چوتھائی (۲۰ فیصد) پر مقرر ہے سو من مجموعی پیداوار میں سے آٹھ من معمولی مطالبات کے لئے وضع کئے جاتے ھیں اور بقیہ ۹۲ من کو ۴۶ من کے دو برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے جسمیں سے ایک حصہ کاشتکار کو ملتا ہے اور دوسرا زمیندار کو (اسمیں مقامی رواج کے لحاظ سے کمی و بیشی ھوتی ہے) حکومت کا حصہ زمیندار کے حصے کا ۲۰ فیصد ہے یعنی ۱۰۰ من پیداوار کی صورت میں تقریباً ۹ ½ ،،[۳۲]۔

یہ شرح بھی زکواۃ کی شرح سے دگنی سے بھی زائد ہے۔

(۳) سابق صوبہ پنجاب۔محولہ بالا کتاب کا بیان ہے کہ

''قانونی طور پر یہ محکوم ہے کہ کسی پیمائشی حلقہ کی مالگذاری کا مطالبہ اسکے مجموعی واصلات کی تخمینی نقد قیمت کی ایک چوتھائی سے زیادہ نہ ھوگا[۳۳]۔

''یہ شرحیں غیر مبدل ھیں جن اراضیات پر عائد ھوتی ھیں ان میں مختلف فصلوں کے لحاظ سے ھوتی ہے[۳۴]۔

یہ شرح بھی زکواۃ کی شرح کے مقابلہ میں چوگنی اور پانچ گنی کے درمیان ہے۔

(۴) سابق بلوچستان

''مالگذاری کی معمولی شرح خام پیداوار کا چھٹا حصہ ہے جب جنس میں مالگذاری وصول کی جاتی ہے تو پھر غلہ کے مساوی چارہ بھی وصول کیا جاتا ہے۔[۳۵] یہ شرح زکواۃ کی شرح سے تگنی ہے۔

(۵) مشرق بنگال (سابق بنگال)

32- *Ibid* Page 48.

33- *Ibid* Page 53.

34- *Economy of Pakistan*, Page 54.

35- *Economy of Pakistan*, Page 57.

بنگال کی شرح مالگذاری کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرنا دو وجوہ سے مشکل ہے

(۱) ہندو بست دوامی (۲) اور مشرق بنگال میں لگان کسی سائنٹیفک اصول پر مقرر نہیں ہوا ہے اور نہ ہی زمین کی نوعیت یا زمین کی پیداوار کی مالیت سے وہ کوئی مسلمہ نسبت رکھتا ہے[۳۶] تاہم اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس صوبہ میں چار طرح کی زمینیں ہیں جنکی شرحیں کسی طرح پیداوار کے دسویں حصہ سے کم نہیں ہیں تفصیلات کے لئے دیکھئے صفحات ۷۷ تا ۹۷ کتاب (*The Economy of Pakistan* 1950)

فقرہ بالا کے مندرجات سے یہ امر بخوبی ثابت ہے کہ آبیانہ اور مالگذاری کی موجودہ شرحیں زکواۃ کی مقررہ شرحوں سے بڑھی ہوئی ہیں اسکے باوجود مملکت کو اس بڑھی ہوئی شرح سے جو مجموعی آمدنی حاصل ہوتی ہے وہ زکواۃ کی کم تر شرح سے حاصل ہونے والی آمدنی کے مقابلے میں حیرتناک طور پر کم ہے کیا یہ کلام اللہ کی صداقت کی دلیل نہیں کہ صدقات (محاصل اسلامی) میں اللہ تعالیٰ برکت عطا فرماتا ہے۔ یہ صرف عشر اور مالگذاری کی آمدنیوں کے بارے ہی میں صحیح نہیں بلکہ اسلامی اور غیر اسلامی ذرائع آمدنی کی تمام موصولات (آمدنی) کے مقابلہ میں بھی صحیح ہے چنانچہ تاریخ اسلام کی طویل صدیوں میں بار بار یہ حقیقت ثابت ہو چکی ہے حالانکہ اسلامی محاصل کے دیگر ابواب مساوی طور پر متبادل غیر اسلامی محاصل سے ہلکے اور کم ہیں۔

یہ موضوع ایک مستقل مقالہ کا محتاج ہے اور ہم نے اپنی کتاب "اسلام کا محاصلی و مالیاتی نظام" میں ایک مستقل باب میں وہ بے شمار تاریخی مثالیں اکٹھا کی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب کبھی صرف مشروع اور محدود محاصل پر اکتفا کیا گیا جنکی زیادہ سے زیادہ شرح بیس فی صدی اور زیادہ تر شرح ۲½ فیصدی تھی تو مملکت کی آمدنی میں نہ صرف سابقہ بھاری ٹیکسوں کے عہد کے مقابلے میں اضافہ ہوا بلکہ وہ مملکت کی ضروریات کو پورا کرنے کے بعد بھی بچ رہی یہاں ہم بطور مشتے نمونہ از خروارے تاریخ اسلام کے تین اہم اور نمایاں ادوار کا سرسری تذکرہ کرتے ہیں۔

36- *Economy of Pakistan*, Page 69.

خلافت عمر بن عبدالعزیز

ہم خلافت راشدہ کا اسی ضمن میں ذکر اسلئے متروک کرتے ہیں کہ اس دور کے متعلق ہمیں بعض خوش فہم حضرات کے اس بے بنیاد اندیشے کی تردید میں قارئین کا کافی وقت ضائع کرنا پڑیگا کہ محاصل اسلامی کی کفائت اور عام مرفہ الحالی کا بڑا سبب مملکت اسلامی کے مرکز کا صرف جزیرۃالعرب تک محدود ہونا اور فتوحات کے نتیجہ میں کثیر مال دولت کا ملک اور مملکت کو حاصل ہونا تھا یا پھر اس دور کی سادگی تھی لیکن دوسری صدی میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رض کا دور ان شبہات سے پاک ہے ان کی مملکت کے حدود تین بر اعظموں (ایشاء، یورپ اور افریقہ) پر پھیلے ہوئے تھے فرغانہ اور سندھ کی سرحدوں سے لیکر اسپین کی سرحدوں تک یہ معلوم و قدیم دنیا پر چھائی ہوئی تھی اور روئے عالم پر یہ اپنے دور کی سب سے بڑی سلطنت تھی اور مورخین کے بیان کے مطابق اس دور میں فتوحات اور ملک گیری بھی نہیں ہوئی [۳۷] کہ مال غنیمت خزانہ کو پر کرے۔ آپ نے خلافت سنبھالتے ہی تمام غیر مشروع محاصل (فتوحات ۔ ہلالی ٹیکس) یکلخت موقوف کردئے اور جب انکے گورنروں نے اس اندیشے کا اظہار کیا کہ اس سے خزانۂ شاہی خالی ہوجائیگا تو آپ نے مطلق پرواہ کئے بغیر اپنا تاریخی جواب دیا کہ "خدا کا نبی محصول گزار نہیں بلکہ داعی حق و انصاف تھا،، اس لئے اس خام خیالی کو نظر انداز کیا جائے لیکن آپ کے ڈھائی سالہ عہد میں عملی نتائج ان خیالی اندیشوں کے بالکل خلاف نکلے ۔ آمدنی میں غیر معمولی اضافہ ہوا صرف عراق کی آمدنی دس کروڑ درہم سے زیادہ ہوئی حالانکہ آپ سے پہلے حجاج کے دور میں صرف ۲ کروڑ ۸ لاکھ درہم [۳۸] تھی اسی صورت حال کے تعلق سے آپ کا مشہور جملہ زبان زد خاص و عام ہے کہ "خدا حجاج پر لعنت کرے کہ بد بخت کو نہ دین کا سلیقہ تھا نہ دنیا کا،، رعایا پر ظلم کرکے جہنمی بنا اور خزانۂ شاہی کا نقصان کیا دوسرے مملکت کی نہ صرف دفاع اور عدل گستری کی ضروریات پوری ہوئیں جو آپ کے دور میں تمام دنیا کی غیر اسلامی مملکتوں کی تنہا ذمہ داریاں تھیں بلکہ وہ تمام رفاہی اور معاشرتی ضروریات پوری ہوئیں جو اسلامی نظریہ سیاسی کے تحت اسلامی مملکت کی ذمہ داریاں ہیں جیسا کہ صدقات کے مدات صرف سے ثابت ہے۔

۳۷۔ سیرۃ عمر بن عبدالعزیز ۔ مصنفہ عبدالسلام ندوی مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ ۔ طبع سوم ۔ صفحہ ۶

۳۸۔ الفاروق مصنفہ شبلی نعمانی ۔ جلد دوم طبع اول ۔ صفحہ ۷۷

الغرض تمام اصلی اور ضمنی فرائض مملکت کی باطمینان تمام انجام دھی کے بعد بھی اتنی کثیر رقم خزانہ سرکاری (بیت المال) میں بچ رہی کہ اس وسیع اور مملکت کے ہر حصے میں اس رقم کو ٹھکانے لگانے کے لئے غلاموں کو خرید کر آزاد کرنے کے احکام جاری کئے گئے [۳۹] ۔

نورالدین زنگی کا دور

اسلامی تاریخ کا دوسرا اہم دور نور الدین زنگی کا دور ہے جبکہ مسیحی یورپ عالم اسلام پر ٹوٹ پڑا تھا یورپ کی متحدہ یلغار کے مقابلے اور مدافعت کیلئے بڑھے ہوئے جنگی اخراجات کی تکمیل کی خاطر خزانہ سرکاری میں کافی رقم کی ضرورت مسلم ہے اس لئے ان لوگوں کیلئے یہ بات بڑے اچنبھے کی ہوگی جو سمجھتے ہیں کہ دفاع کی موجودہ اہم اور گراں خرچ ضروریات کے لئے اسلامی نظام محاصل مکتفی نہیں کہ اس دیندار حکمران نے اپنے وزیر اعظم یا ایک عابد و زاھد کے ایما پر تمام غیر شرعی محاصل معاف کر دئے اور پھر بھی یورپ کی متحدہ یورش کا کامیاب مقابلہ کیا اندرونی نظم و نسق کے چلانے اندرونی امن و امان کے قیام یا بیرونی حملے کو پسپا کرنے میں صرف صدقات کی آمدنی کافی ثابت ہوئی۔

عالمگیری دور

تیسرا اہم دور عالمگیر کا ہے جو اٹھارویں صدی کے اوائل میں نہ صرف بلحاظ آبادی اور وسائل دنیا کی سب سے بڑی (بشمول خلافت عثمانی) سلطنت تھی بلکہ بلحاظ تعلیم نظم و نسق اور فوجی تنظیم کے بھی معاصر سلطنتوں میں ممتاز تھی۔ اندرونی فتنوں اور خانہ جنگی اور بغاوت کے فرو کرنے یا رعایا کی سود و بہبود کے ہمہ گیر تقاضوں کو پورا کرنے میں عالمگیرؒ کو غیر مشروع محاصل کا سہارا نہ لینا پڑا بلکہ مآثر عالمگیری کی شہادت کے علاوہ سرکار اور مورلینڈ کی شہادت بھی یہی ہے کہ آپ نے اپنے دور میں ستر سے زائد غیر مشروع محاصل معاف کرکے صرف مشروع محاصل سے ان اخراجات کی پابجائی کی[۴۰]۔ اسلامی محاصل

39- *Moghal Administration* by Sir Jadunath Sircar Kt. C.I.E., 3rd edition, M.C. Sirkar & Son Ltd., Calcutta—1935—Page 81.

۴۰- معاشی حالات ھند از اکبر تا اورنگزیب۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۱ صفحہ ۳۰۲

نہ صرف ان معمولی (قیام، امن و امان، نظم و نسق، تعلیم وغیرہ) فرائض کی انجام دہی کے لئے کافی ہوئے بلکہ اتنے زائد ثابت ہوئے کہ اس عظیم الشان مملکت کی کروڑوں کی آبادی کے کروڑوں افراد کے معاشی کفیل تھے چنانچہ تھامس کے الفاظ میں ''آدھی سلطنت حکمران کی فیاضیوں پر جیتی ہے یا کم از کم اسکی ملازم یا تنخواہ یاب ہے[۴۱] اور مآثر عالمگیری کے الفاظ میں ''جس قدر خیرات و مبرات حضرت عہد معدلت میں ہوئی اور جسقدر وظائف علماء و فقراء و نیز دیگر اہل احتیاج کو عطا کئے گئے اس کا عشر عشیر بھی کبھی کسی سابقہ حکومت میں رونما نہ ہوسکا[۴۲] یہ صدقات اسلامی پر عملدرآمد کا ثمر شیریں تھا جسکے متعلق تھامس ہی کی شہادت یہ ہے۔کہ ''عہد عالمگیری کی سرکاری آمدنی اپنے پیشروؤں (شاهجہاں اور اکبر) سے زیادہ تھی[۴۳] عالمگیر کے بارے میں اسی تاریخ حقیقت کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے—

درمیان کار زار کفر و دین
ترکش ما را خدنگ آخرین

۴۱- ذرائع محاصل سلطنت مغلیہ ہند۔ مصنفہ اڈورڈ تھامس۔ بنگال سول سروس۔ مترجمہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۳۵ء۔ صفحہ ۶۱

۴۲- مآثر عالمگیری۔ مطبوعہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ۔ صفحہ ۳۶۸

۴۳- ذرائع محاصل سلطنت مغلیہ ہند۔ صفحات ۶۶ تا ۶۸

اقبال کی زندگی کا ایک ورق

شیخ اعجاز احمد

اقبال کے کلام یا ان کے فلسفے کے متعلق میرا کچھ کہنا چھوٹا منھ اور بڑی بات ہوگی۔ آپ سے خطاب کرنے کے لئے میرا انتخاب غالباً اقبال سے اس قرابت کی وجہ سے ہوا ہے جس پر مجھے فخر ہے۔ اس قرابت کی وجہ سے مجھے انھیں بہت قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا۔ ان کے متعلق بہت سی باتیں مجھے یاد ھیں ۔ جو میرے مشاھدے میں آئیں اور جن سے ان کے کردار کے بعض پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ ان میں سے آج ایک کا ذکر کروں گا۔ شاید آپ کی دلچسپی کا باعث ہو۔

چچا جان کو ملازمت سے ایک قسم کا تنفر سا تھا۔ ایم اے ہونے کے بعد کچھ عرصے تک وہ پہلے اورینٹل کالج لاھور میں تاریخ، فلسفہ اور سیاست مدن کے لکچرار اور اسکے بعد گورنمنٹ کالج لاھور میں فلسفے اور انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر رہے۔ انگلستان سے واپس آنے کے بعد انھوں نے لاھور میں بیرسٹری شروع کی لیکن اسکے ساتھ ساتھ کچھ عرصہ تک وہ گورنمنٹ کالج لاھور میں فلسفہ کے اعلیٰ پروفیسر بھی رہے۔ کالج کی ملازمت کی وجہ سے وہ صبح کے وقت کچہری نہ جا سکتے تھے گورنمنٹ نے خاص طور پر ھائی کورٹ سے یہ انتظام کرایا تھا کہ ان کے تمام مقدمات دن کے پچھلے حصہ میں پیش ہوا کریں چنانچہ قریباً ڈیڑھ سال تک اس پر عمل درآمد ہوتا رہا اس زمانے میں انڈین ایجوکیشنل سروس میں پنجاب میں غالباً کوئی ھندوستانی نہیں تھا اور یہ سروس زیادہ تر انگریزوں کیلئے مخصوص تھی۔ گورنمنٹ نے انھیں اس سروس کی پیشکش کی۔ لیکن انھوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور بیرسٹری کے آزاد پیشے کو پسند کیا۔ چچا جان اوروں کو بھی جہاں تک ھو سکے ملازمت سے گریز کرنے کا مشورہ دیا کرتے تھے۔ جولائی ۱۹۱۹ء میں جب میں نے بی اے کا امتحان پاس کیا تو میری آئندہ تعلیم کا مسئلہ گھر والوں کے سامنے آیا میری خواھش تھی کہ ایم اے میں داخل ھو جاؤں چچا جان کی رائے تھی کہ مجھے لا کالج میں ایل ایل بی کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے داخل ہونا چاھئے اس مسئلے کے متعلق کئی خطوط میں نے انھیں اور انھوں نے مجھے لکھے اور آخر مجبور ھوکر میں نے لا کالج میں داخل

ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ ستمبر کی چھٹیوں میں جب چچا جان چند دنوں کے لئے سیالکوٹ آئے تو میں نے اس معاملے کو پھر چھیڑا لیکن انھوں نے اپنی رائے تبدیل نہ کی۔ یہ بات مجھے ناگوار ہوئی۔ اور میں نے اس کے اظہار کا یہ طفلانہ طریق اختیار کیا کہ اپنے کمرے میں بند ہوکر بھوک ہڑتال کردی۔ دوپہر کے کھانے کے وقت تک تو گھر میں کسی کو اس بھوک ہڑتال کا شاید علم نہ ہوا۔ لیکن جب دوپہر کے کھانے کے لئے میں کمرے سے نہ نکلا تو والدہ صاحبہ نے کسی کو بلانے کے لئے بھیجا۔ میں نے کمرے کا دروازہ اندر سے بند کر رکھا تھا۔ جو باوجود کھٹکھٹائے جانے کے نہ کھولا۔ پھر تو ایک تانتا بندھ گیا۔ والدہ صاحبہ اور دیگر رشتے دار مستورات یکے بعد دیگرے دروازہ کھلوانے کی کوشش کرتی رہیں لیکن اندر سے صدائے نہ برخواست والا معاملہ رہا۔ آخر اس بات کی رپورٹ چچا جان کو پہونچی وہ نفسیات کے ماہر تھے انھوں نے مستورات سے کہا کہ میری بھوک ہڑتال کو کوئی اہمیت نہ دیں۔ اس کے بعد رات ہوگئی مگر کسی نے ہماری خبر تک نہ لی۔ آنتیں قل ھواللہ پڑھنے لگیں۔ رات کے کھانے کے وقت جی چاہتا تھا۔ کہ کوئی بھولے سے بھی دروازہ کھٹکھٹائے تو کھول دیں لیکن کوئی دروازے کے قریب تک نہ آیا۔

جب سب لوگ سونے کے لئے چھت پر چلے گئے تو والدہ صاحبہ نے دروازے پر دستک دے کر کہا کہ کھانا دروازے کے باہر پڑا ہے بھوک لگے تو کھا لینا۔ یہ کہکر وہ بھی چھت پر تشریف لے گئیں۔ کچھ وقت کے بعد یہ اطمینان کرکے کہ سب لوگ اوپر جا چکے ہیں۔ میں نے دروازہ کھولا دروازے کے قریب ایک کشتی میں کھانا رکھا تھا۔ میں بھوک سے بے حال ہو رہا تھا۔ خوب سیر ہوکر کھایا اور پھر دروازہ بند کرکے کمرے میں ہی سوگیا۔ گرمیوں کا موسم تھا رات بے آرامی میں کٹی۔ صبح ناشتے کے وقت سے کچھ پہلے چچا جان دروازے پر آئے۔ دروازے کے اوپر والے حصے میں شیشے لگے ہوئے تھے جن میں سے میں نے انھیں دیکھ لیا اور فوراً اٹھ کر دروازہ کھول دیا۔ اس موسم میں گھر پر وہ اکثر دھوتی اور بنیان پہنے رہتے اس وقت بھی یہی لباس تھا لبوں پر خفیف سی مسکراہٹ تھی کمرے میں داخل ہوئے اور مسکراتے ہوئے کہا۔ ”مجھے معلوم نہ تھا کہ تم گاندھی کے چیلے بن گئے ہو“ میں نے ندامت سے سر جھکا لیا اور کچھ جواب نہ دیا۔ وہ ایک کرسی پر بیٹھ گئے۔ اتنے میں والدہ صاحبہ ان کے لئے ناشتہ لیکر آئیں۔ ہمارے بازار میں ایک حلوائی تھا اس کے ہاں کا حلوہ پوری بہت مشہور تھا۔ چچا جان بھی جب سیالکوٹ تشریف لاتے تو

کبھی کبھی اس سے شوق فرماتے۔ والدہ صاحبہ خاص طور پر ان کے لئے اس کا اہتمام فرماتیں۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اس دن بھی ان کے لئے ناشتے میں چاء کے ساتھ وھی حلوہ پوری تھا۔ وہ ناشتے کے ساتھ ساتھ مجھ سے باتیں بھی کرتے رہے۔ ایل۔ ایل۔ بی میں داخلے کے خلاف میرا اعتراض صرف یہ تھا کہ وکالت میں کامیابی کے لئے میرے خیال میں تقریر کا ملکہ ضروری ہے۔ اور چونکہ مجھے یہ ملکہ حاصل نہیں۔ لہذا میری طبیعت اس پیشے کی طرف راغب نہیں ہوتی۔ انھوں نے فرمایا کہ بڑی بڑی تقریروں کی ضرورت صرف اعلیٰ درجہ کے قانونی کام کے لئے ہوتی ہے۔ جو فی الحال پنجاب میں ہے ھی نہیں۔ اور وکالت کے کام کے لئے طبعی لگاؤ کی اس قدر ضرورت نہیں جس قدر کہ محنت اور تجربے کی ہے۔ کہنے لگے کہ پریکٹس سے آدمی وکالت کے سب پہلو سیکھ جاتا ہے۔ اور اگر ایل۔ایل۔بی کے بعد تم پریکٹس شروع کروگے تو میں خود تمہیں کام سکھا دوں گا۔ آخر میں فرمایا کہ مجھے یقین ہے کہ اگر تم ایل۔ایل۔بی کی ڈگری حاصل کرلو تو آئندہ زندگی میں بہت فائدے اٹھاؤگے۔ اور اگر پریکٹس نہ بھی کرو تو عمدہ ملازمت ملنےمیں سہولت ہوگی۔ میں نے پروفیسروں کی زندگی کے علمی ماحول کا ذکر کیا تو فرمایا ہندوستانی کالجوں کی پروفیسری میں علمی کام تو ہوتا نہیں البتہ ملازمت کی ذلتیں ضرور سہنی پڑتی ھیں۔ اپنی گورنمنٹ کالج کی پروفیسری کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک مرتبہ طالب علموں کی حاضری کے متعلق پرنسپل نے مجھ سے کچھ اس طرح گفتگو کی جیسے کوئی اپنے کلرک سے کرتا ہے۔ اس دن سے ملازمت سے طبیعت کچھ ایسی بیزار ہوئی کہ ارادہ کرلیا کہ جہاں تک ہو سکےگا ملازمت سے پرہیز کرونگا۔ اگرچہ میری آئندہ تعلیم کے متعلق وہ اپنی رائے پر پختگی سے قائم تھے لیکن آخری فیصلہ مجھی پر چھوڑا۔ میں نے ہتیار ڈال دئے اور لا کالج میں داخل ہونے پھر رضامند ہوگیا۔ اس گفتگو کے دوران میں وہ ناشتہ ختم کر چکے تھے۔ تولیہ سے ھاتھ صاف کرتے ہوئے کھڑے ہو گئے والدہ صاحبہ سے مخاطب ہوکر مسکراتے ہوئے فرمایا۔ "پوریاں بہت لذیذ تھیں اعجاز کو بھی کھلائیے۔ کل سے فاقہ کر رہا ہے"۔ رات کے کھانے کے خالی برتن کمرے میں ایک طرف رکھے تھے۔ لیکن وہ ان کی طرف دیکھے بغیر کمرے سے باھر چلے گئے۔ مجھے ایک عرصہ بعد معلوم ہوا کہ رات کا کھانا انہیں کی ھدایت کے بموجب دروازہ پر رکھا گیا تھا۔ اور انہیں علم تھا کہ سب کے چھت پر چلے جانے کے بعد میں نے چپکے سے اٹھ کر کھانا کھا لیا تھا۔

۱۹۲۱ء میں میں نے ایل۔ایل۔بی کی ڈگری حاصل کرلی۔ پہلے چچاجان کا

خیال تھا کہ میں چکوال ضلع جہلم میں پریکٹس شروع کروں۔ اس ضلع کا کام اکثر ان کے پاس آتا تھا۔ اور وہاں کے مقدمے باز حلقوں میں ان کی کافی شہرت تھی۔ لیکن اپنے بعض احباب سے مشورہ کر کے آخر انہوں نے فیصلہ کیا کہ میں چار پانچ سال اپنے شہر سیالکوٹ میں پریکٹس کروں۔ چنانچہ میں نے وہاں کام شروع کردیا۔ وکالت کا پیشہ ایک صبر آزما پیشہ ہے۔ اور مبتدیوں کو ابتدائے کار میں بہت ہی ہمت شکن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مجھے اس پیشے سے پہلے ہی سے بے رغبتی سی تھی۔ لہذا چند مہینوں کے بعد جب ایک دوست سے یہ معلوم ہوا کہ انکم ٹیکس کے محکمہ میں انکم ٹیکس آفیسر کی چند آسامیاں خالی ہیں۔ تو میں نے درخواست دینے کا ارادہ کر لیا۔ چچا جان کو جب اس بارے میں تحریر کیا تو انہوں نے درخواست دینے کی اجازت دیتے ہوئے لکھا کہ ''وکالت کے پیشے کے متعلق جو تم نے لکھا ہے۔ وہ موجودہ صورت میں درست ہے۔ اور ابتدا میں واقعی بہت سی دقتوں کا سامنا کرنا ہوتا ہے۔ مگر آئندہ زمانہ میں اس پیشے کے لئے ترقی کے بہت سے امکانات ہیں بشرطیکہ گورنمنٹ نے مزید اصلاحات منظور کرلیں،،۔ ان دنوں محکمہ انکم ٹیکس کے کمشنر مسٹر ڈارلنگ تھے۔ وہ چچاجان سے انگلستان کے زمانے سے واقف تھے اور ان کی بہت عزت کرتے تھے۔ میں نے جب چچا جان کو اس کے متعلق لکھا تو انہوں نے جواب دیا کہ ''ملازمت وغیرہ کے معاملے میں انگریزوں سے دوستی پر اعتماد کرنا ٹھیک نہیں مسلمانوں کو آج کل کسی قدر شک کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور وہ وقت دور نہیں جب اس شک میں ہمارے ہم وطن بھی انگریزوں کے ساتھ شریک ہو جائینگے،،۔ ''مزید فرمایا کہ،، اس وقت تو بالعموم انہی مسلمانوں کو ملازمت کے لئے پسند کیا جاتا ہے (خاص کر اعلیٰ ملازمتوں کے لئے) جن کی اسلامیت حکومت کے خیال میں کمزور ہو اور اس کمزوری کا نام وسعت خیال یا لبرلزم رکھا جاتا ہے،،۔ آخر مجھے انکم ٹیکس آفیسر مقرر کرکے چھ ماہ کی ٹریننگ کے لئے بھیج دیا گیا۔

انکم ٹیکس آفیسر صاحب، جن سے مجھے ٹریننگ لینا تھی، ایک ایسے ھندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو عیسائی ہوگیا تھا۔ ان کے تعصب کی کافی شہرت تھی۔ کچھ وہ سخت گیر تھے کچھ میں نا تجربہ کار اور رسم چاکری سے ناواقف اس پر طرہ یہ ہوا کہ رھائش کے لئے ویسا انتظام نہ ہو سکا جس کا میں عادی تھا۔ اس جسمانی اور ذہنی کوفت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اختلاج کی معمولی سی شکایت ہوگئی۔ چچاجان کو خبر ملی تو وہ متردد ہوئے اور مجھے لکھا کہ ''اپنا مفصل حال لکھو۔ تو تمھارے لئے کوئی نسخہ تجویز کراؤں۔ یہ بھی فرمایا کہ

اس قسم کی شکایت مجھے بھی طالب علمی میں ہو گئی تھی۔ گھبرانا نہیں چاہئے۔ اللہ تعالیٰ شفاء دیگا،،۔

میں نے جواب میں لکھا کہ صحت کے متعلق کوئی فکر کی بات نہیں البتہ انکم ٹیکس آفیسر کا رویہ ہمدردانہ نہیں۔ انھوں نے جواب میں جو خط لکھا اس کا اقتباس یہ ہے:

''تمہارا خط ملا الحمد للہ کہ کوئی خاص شکایت تم کو نہیں۔

مجھے اس کا بڑا تردد ہو رہا تھا۔ کوئی فکر نہ کرنا اگر تم کام کر سکتے ہو تو کرو ورنہ کچھ پروا نہیں۔ آخر تمہارے ہاتھ میں ایک مفید پیشہ ہے۔ جس سے تم فائدہ اٹھا سکتے ہو۔ رزق انسان کا عمرو زید کے ہاتھوں میں نہیں۔ خدا کے ہاتھ میں ہے۔

رزق از وے جو مجواز زید و عمرو
مستی از وے جو مجواز بنگ و خمر

تمام معاملات کو اللہ کے سپرد کرنا چاہئے اور ہر قسم کی فکر دل سے نکال دینا چاہئے۔ خدائے تعالیٰ کارساز ہے اور انسان کی فکر اس کے لئے باعث آزار ہے۔ بالفرض اگر تم کو اپنی موجودہ مہم میں کامیابی نہ ہوئی تو پھر کیا۔ خدائے تعالیٰ رزق کا کوئی اور سامان پیدا کردیگا۔ اس میں بھی کوئی نہ کوئی حکمت ہے۔ غرض یہ ہے کہ انسان کو اپنی صحت و حالت کے مطابق اپنے فرائض ادا کرنے میں کوتاھی نہ کرنا چاہئے۔ اور نتائج خدا کے سپرد کر دینے چاہئیں،،۔

اس خط سے میرے دل کو بہت اطمینان ہوا میں نے تندھی سے اپنے فرائض منصبی کو پورا کرنے کی کوشش جاری رکھی لیکن انکم ٹیکس آفیسر صاحب کا رویہ بدستور غیر ہمدردانہ رہا۔ میں نے پھر چچا جان کو خط لکھ کر مشورہ طلب کیا تو جواب میں ایک پوسٹ کارڈ پر صرف یہ شعر لکھا ہوا موصول ہوا۔

''از غلامی فطرت آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجہ از برھمن کافر تری،،

میرے لئے یہ شعر اونگھتے کو ٹھیلتے کا بہانہ ہو گیا۔ میں نے اسی دن ملازمت

سے استعفیٰ دے دیا اور سیالکوٹ واپس آگیا۔

ایک اچھی ملازمت کو میرے یوں ترک کر دینے کا ابا جان کو بہت افسوس ہوا۔ انھوں نے چچا جان کو اس کے متعلق لکھا ہوگا کیونکہ میں نے ان کا جواب ابا جان کے نام دیکھا جس میں لکھا تھا کہ ملازمت سے استعفیٰ انکے مشورے سے دیا گیا ہے وہ بد دل نہ ہوں اللہ تعالیٰ ضرور کوئی بہتر صورت پیدا کردے گا۔

میں نے سیالکوٹ واپس پہنچ جانے کی اطلاع دی تو مجھے بھی خط لکھا جس کا کچھ حصہ آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ اس کا اقتباس سنئیے۔

"تمھارا خط ملا—امید ہے تمھاری صحت جلد اچھی ہو جائےگی اور جو تکلیف تم کو ملازمت پر جانے آنے میں ہوئی ہے وہ بعد کی کامیابی سے نسیاً منسیا ہو جائےگی۔ تلخ تجربات سے گھبرانا نہ چاہئے۔ زندگی پر ان کا بھی (Restraining Influence) ہوتا ہے۔ اگرچہ پہلے ان کی تلخی کا احساس ہوتا ہے اور روح کو ایذا پہونچتی ہے۔ تاہم بعد میں فائدہ معلوم ہوتا ہے اور انسان اس بات کے لئے شکرگذار ہوتا ہے کہ اس کو اس قسم کے تجربات ہوئے۔ جرمنی کے پیغمبری شاعر گوئٹے نے اپنے معاصر جوانوں کے روحانی اضطراب اور بے چینی کا مشاہدہ کرکے ان کو یہ پیغام دیا تھا۔

Art still has truth — take refuge there.

اس وقت اسلامی دنیاکی وہی حالت ہے جو نپولین کے وقت میں جرمنی کی تھی اور میرا پیغام بھی مسلمان نوجوانوں کے نام وہی ہے جو گوئٹے نے دیا صرف اس قدر فرق ہے کہ میں نے (Art) کی جگہ لفظ (Religion) رکھ دیا ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔

آرٹ میں اطمینان ضرور ہے مگر قوت نہیں ہے مذہب میں اطمینان اور قوت دونوں چیزیں ہیں—"

یہ خط ۱۰ جون ۲۲ء کا لکھا ہوا ہے۔آج تقریباً ۴۳ سال بعد اگرچہ اسلامی دنیا کی وہ حالت نہیں جو ۲۲ء میں تھی لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ مسلمانوں کو اس پیغام پر عمل پیرا ہونے کی اس سے زیادہ ضرورت نہیں جتنی ۲۲ء میں تھی۔

اپنی زندگی میں اقبال نے اس پیغام کو مختلف انداز میں بار بار اپنے کلام میں دھرایا ہے۔ آج ان کے انتقال کے بائیس سال بعد میں نے اس پیغام کو مسلمان نوجوانوں کے افادے کی خاطر اقبال کی اپنی اسی سیدھی سادی نثر میں دھرایا ہے جس میں انھوں نے یہ پیغام مجھے اس وقت دیا جب میں جوان تھا۔ اور معاف زندگی میں شامل ہوتے ہی پہلے قدم پر ایک ناکامی سے دوچار ہوا تھا—

چچاجان سے متعلق ان نجی واقعات کو آپ کے لئے بار سماعت نہ بناتا لیکن بقول اقبال:

برآور ہر چہ اندر سینہ داری
سرودے، نغمہٗ ، آہے، فغانے

حقیقت کائنات اور انسان

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال نے خودی کی جن خصوصیات کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہی کائنات کی آخری حقیقت ہے۔اپنی انگریزی کتاب Reconstruction of Religious Thought in Islam میں وہ لکھتے ہیں—

"The ultimate nature of reality is spiritual and must be considered as an ego."

''حقیقت کائنات کی فطرت بالآخر روحانی ہے اور ضروری ہے کہ اسے ایک خودی یا ایغو تصور کیا جائے''—

اس کا مطلب یہ ہے کہ قدرت کے تمام مظاہر کا ور خود وجود کائنات کا باعث خودی ہے—

یہ عالم یہ بتخانہ' شش جہات — اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
چمک اسکی بجلی میں, تارے میں ہے — یہ چاندی،میں،سونے میں، پارے میں ہے
اسی کے بیابان، اسی کے ببول — اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول

پیکر ہستی ز آثار خودیست
ہر چہ مے بینی ز اسرار خودیست
خویشتن را چون خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد

خالق کائنات کی حیثیت سے خودی وہی وجود ہے جسے مذہب خدا کا نام دیتا ہے—

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حقیقت کائنات کا یہ نظریہ صحیح ہے۔حقیقت کائنات کے اور نظریات کے بالمقابل جو آج تک پیش کئے گئے ہیں اس نظریہ کی علمی اور عقلی حیثیت کیا ہے اور علم کے تینوں شعبوں یعنی طبعیات، حیاتیات، اور

نفسیات کے حقائق کہاں تک اسکے مؤید ہیں؟ ظاہر ہے کہ اگر یہ حقائق کسی دوسرے نظریہ کے ساتھ زیادہ مطابقت رکھتے ہوں تو پھر اس نظریہ کی قدر و قیمت اقبال کی ذاتی رائے سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ آج علم کے ان تینوں شعبوں کے حقائق حقیقت وجود کے صرف اسی نظریہ کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں کسی دوسرے نظریہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے۔ قرآن اسی نظریہ کو پیش کرتا ہے اور اسکے سارے مضمرات اور حاصلات کی حمایت کرتا ہے۔ جب قرآن نے اس نظریہ کو پیش کیا تھا تو بڑی تحدی سے کہا تھا

سنریھم آیاتنا فی الافاق و فی انفسھم حتیٰ یتبین لھم انه الحق

عنقریب ہم ان کو خارج کی دنیا میں اور ان کے اپنے نفوس کے اندر ایسے نشانات دکھائیں گے جن سے ان کے لئے یہ بات آشکار ہو جائیگی کہ قرآن اپنی دعوت میں سچا ہے۔

یہاں قرآن نے کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ایک ذہن انسانی سے باہر کی دنیا اور دوسری ذہن انسانی کی دنیا۔ خارج کی دنیا کے دو بڑے شعبے ہیں ایک بے جان مادی اشیاء اور دوسرے زندہ حیوانات جنکی تحقیق بالترتیب طبعیات (Physics) اور حیاتیات (Biology) نے اپنے ذمہ لے رکھی ہے۔ کائنات کا دوسرا حصہ انسان کے خیالات و جذبات، عواطف و میلانات، خواہشات اور دواعی سے تعلق رکھتا ہے جنکی ماہیت کی تحقیق نفسیات (Psychology) کے دائرہ میں آتی ہے۔

علم کے ان تینوں شعبوں میں انسان کی تحقیق جب اسے کسی علمی حقیقت تک پہنچاتی ہے تو اسے خدا کی اس صنعت کا جسے قدرت کہتے ہیں ایک گونہ علم حاصل ہو جاتا ہے۔ جسے وہ اگر درست طور پر سمجھے اور کام میں لائے تو اسے خود خدا اور خدا کی صفات کے علم کی طرف راہ نمائی کرتا ہے۔ اس لئے قرآن حکیم نے ایسے علمی حقائق کو جا بجا خدا کے نشانات (آیاتنا) کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے۔ گویا قرآن حکیم کی پیش گوئی یہ تھی کہ علم کے تینوں شعبوں میں انسان کی تحقیق خدا کی راہ نمائی سے بالآخر اسے ایسے علمی حقائق تک پہنچائے گی جنکی روشنی میں وہ قرآن کے بنیادی نظریہ اور اسکے مضمرات کی صداقت پر ایمان لانے کے لئے مجبور ہوگا۔

ہمارے پاس یہ باور کرنے کے لئے معقول وجوہات ہیں کہ اس وقت قرآن

حکیم کی یہ پیشگوئی بڑی سرعت کے ساتھ اپنی تکمیل کے مدارج طے کر رہی ہے۔ وہ حقائق علمی جو اس پیشگوئی کی تکمیل کی کڑیوں کا درجہ رکھتے ہیں آشکار تو ہوئے ہیں لیکن ابھی عام نہیں ہوئے۔ فکر اقبال کی ساری اہمیت یہ ہے کہ وہ طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کے ان جدید علمی حقائق کی طرف زوردار طریق سے توجہ دلاتی ہے جو حقیقت انسان و کائنات کے متعلق مذہب کے نقطۂ نظر کی بالعموم اور اسلام کے نقطۂ نظر کی بالخصوص تائید و توثیق کرتے ہیں اور جن کا مرکز خود اقبال کا تصور خودی ہے۔

جب سے حضرت انسان نے کائنات پر غور و فکر کا آغاز کیا ہے اس حقیقت کا ایک غیر متزلزل اور سکون پرور وجدانی احساس اس کا ممد و معاون رہا ہے کہ گو کائنات ایک بے حد و حساب کثرت کی صورت میں ہے تاہم یہ کثرت کسی ایک ہی چیز کے ایسے مختلف مظاہر پر مشتمل ہے جو بالآخر پھر اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔ لیکن وہ ایک ہی چیز فی الواقع کون سی ہے۔ یہ مسئلہ ہمیشہ اسکی ذہنی کاوشوں کا موضوع بنا رہا ہے۔ سب سے پہلے چھٹی صدی قبل مسیح میں یونانی فلسفیوں نے اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی۔ یونانی فلسفی تھیلز (Thales) کا خیال تھا کہ دنیا پانی سے بنی ہے اور تمام اشیاء پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں انیکسی مینز (Anaxemenes) نے پانی کی بجائے ہوا کو تمام اشیاء کا ابتدائی ہیولیٰ قرار دیا۔ اینا کسی مینڈر (Anaxemender) کا یہ خیال تھا کہ پانی۔ہوا۔آگ۔مٹی ایسے عناصر در اصل کسی اور ہی چیز سے الگ ہوکر صورت پذیر ہوئے ہیں جو غیر محدود اور غیر متشکل ہیں۔ دیما کریطس (Democretus) نے جسے طبعیات کا بانی کہا جاتا ہے یہ نظریہ قائم کیا کہ دنیا کی آخری حقیقت سالمات (Atoms) ہیں جو حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ہیں۔ تمام مرکب اجسام ان ہی سے بنے ہیں اور مرکب اجسام کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا باعث کچھ تو یہ ہے کہ جن سالمات سے وہ بنتے ہیں وہ حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ہیں اور کچھ یہ کہ ان کے سالمات کی ترتیب الگ الگ ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ حقیقت کائنات کے متعلق قدیم حکمائے یونان کے ان نظریات میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ اس حقیقت کی نوعیت مادی ہے اس لحاظ سے یہ نظریات دور حاظر کے حکمائے مادیین کے نظریہ سے مختلف نہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ مادے کے اوصاف و خواص اور اسکی ابتدائی شکل و صورت کے متعلق آج کے حکمائے مادیین کے تصورات زیادہ واضح ہیں۔ تاہم ہمارے ان جدید حکماء کا نظریہ اس بات کی تسلی بخش وضاحت کرنے سے قاصر رہا ہے کہ مادہ کے اندر

زندگی اور شعور کے اوصاف کیونکر نمودار ہو گئے ہیں - بظاہر شعور اور مادہ ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں مادہ بے حس اور بے جان ہے - آپ ایک کرسی کو آگے یا پیچھے دائیں یا بائیں دھکیل سکتے ہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا سکتے ہیں اگر چاہیں تو اسکے اجزاء کو الگ الگ کر سکتے ہیں اور پھر جوڑ سکتے ہیں- کرسی شعوری طور پر آپ سے کچھ مزاحمت نہیں کر سکتی- اس کا اپنا کوئی مقصد یا مدعا نہیں - تمام بیجان مادی اشیاء کی حالت ایسی ہی ہے-

لیکن شعور کی کیفیت مادہ سے بالکل جدا ہے- عام معنوں کے لحاظ سے جب مادہ کے اندر شعور موجود ہو تو وہ ایک اندرونی مقصد یا مدعا کے مطابق حرکت اور کردار کا اظہار کر سکتا ہے- اگر آپ ایک حیوان کی حرکات کو اپنی خواہش کے مطابق ضبط میں لانا چاہیں تو آپ کو ایک نہایت پیچیدہ عمل اختیار کرنا پڑیگا جو اس بات کے گہرے مطالعہ پر موقوف ہوگا کہ ایک حیوان کا کردار خارجی اثرات سے کیونکر متاثر ہوتا ہے اور پھر بھی آپ کو اس میں پوری کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی - اور وہ اس لئے کہ ہر حیوان کی حرکات اسکے اپنے اندرونی مقصد یا مدعا کے مطابق سرزد ہوتی ہیں- اس بناء پر مدعا کے مطابق عمل کرنا شعور کا ایک خاصہ قرار دیا گیا ہے جو مادہ میں قطعاً موجود نہیں - لیکن شعور اور مادہ کے اس نہایت وسیع ظاہری اختلاف کے باوجود فلسفیوں اور سائنسدانوں نے اپنے اس لا شعوری وجدانی اعتقاد کی وجہ سے جسکا ذکر اوپر کیا گیا ہے کہ کائنات کی آخری حقیقت ایک ہی ہونی چاہئے - ہمیشہ اس بات کی کوشش کی ہے کہ مادہ اور شعور دونوں کو ایک ہی چیز ثابت کیا جائے - اس لئے یا تو وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں کہ شعور در اصل مادہ ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے اور یا یہ کہ مادہ در حقیقت شعور ہی کی صفات کا ایک مظہر ہے - سائنسدانوں کا وہ طبقہ جو انیسویں صدی سے تعلق رکھتا ہے بالعموم اول الذکر نقطہٴ نظر پیش کرتا رہا ہے اور اسکے برعکس فلسفیوں میں سے اکثر مؤخرالذکر نظریہ کے حامی رہے ہیں - انیسویں صدی کے سائنسدان یہ سمجھتے تھے کہ مادہ ایک غیر فانی حقیقت ہے اس لئے کسی چیز کی کوئی اصلیت نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کے خواص و اوصاف مادہ کی طرح نہ ہوں یعنی جب تک کہ اسے مادہ کی طرح دیکھا یا چھوا نہ جا سکے یا وہ اس قابل نہ ہو کہ معمل میں اس پر مادہ کی طرح تجربات کئے جا سکیں چنانچہ یہ قدرتی بات تھی کہ وہ شعور کی ذی حیات مادہ کی ایک خاصیت قرار دیتے - یہ لوگ اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے کہ شعور کی مانند کوئی چیز تخلیق کائنات کا سبب ہو سکتی ہے یا مظاہر قدرت کے ساتھ اس کا کوئی سروکار یا علاقہ ہو سکتا ہے-

ان کا خیال تھا کہ شعور مادہ ہی کی ایک خاص حالت کا وصف ہے جو اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب مادہ اتفاقاً ایک خاص کیمیاوی ترکیب پا لیتا ہے یا طبعیات کے خاص قوانین کے تحت میں آ جاتا ہے۔

قدیم سائنسدانوں میں سے بائل Boyle (۱۶۹۱–۱۶۲۷) نے کہا تھا کہ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ جب متحرک مادہ کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس سے انسانوں اور حیوانوں کے مکمل اجسام ایسی حیرت انگیز موجودات یا اس سے بھی زیادہ محیرالعقول وہ اجزائے مادہ جو زندہ حیوانات کے بیج کی حیثیت رکھتے ہیں خود بخود وجود میں آجائیں - چنانچہ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے وہ قدرت کے اندر ایک تعمیر کنندہ روح یا قوت شعور کا ہونا ضروری قرار دیتا تھا لیکن انیسویں صدی میں صرف لارڈ کلون (Kelvin) (۱۸۲۴–۱۹۰۷ء) ہی ایک ایسا سائنسدان ہے جسکی ذہانت نے اسے یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کیا کہ قدرت شعور کے اوصاف سے کلیۃً بے بہرہ نہیں ہو سکتی اور یہ کہ کائنات کے اندر ایک تخلیقی اور راہنما قوت بھی کارفرما ہے۔

تاہم فلسفہ جو سائنس کی طرح حقیقت کی کسی جزوی یا محدود واقفیت پر کبھی قانع نہیں ہوا اور جو تلاش حقائق میں وجدان کی راہنمائی سے پورا فائدہ اٹھاتا ہے ہمیشہ اس بات پر اصرار کرتا رہا ہے کہ عقدۂ کائنات کا معقول اور مکمل حل جسکے لئے انسان فطری طور پر بیتاب ہے اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ نظام عالم میں شعور کو ایک مرکزی حیثیت نہ دی جائے۔ قرون وسطیٰ کی اورپائی حکمت کا مقصد تو عیسائیت کی عقلی توجیہ کے سوا اور کچھ نہ تھا لیکن شعور جیسا کہ وہ انسان اور کائنات کے اندر موجود ہے نہ صرف قرون وسطیٰ کے فلسفہ کا بلکہ عصر جدید کے ان بڑے بڑے فلسفیانہ نظریات کا بھی واحد موضوع رہا ہے جو ڈیکارٹ۔ لیبنیزشوپن ہار۔نٹشے۔کانٹ۔سپینوزا۔ہیگل۔فشتے۔کروچے۔ برگسان ایسے مقتدر فلسفیوں نے پیش کئے ہیں اور جن میں وہ خدا۔روح۔کائنات۔ حقیقت مطلقہ۔ تصور مطلق۔قوت۔ارادۂ کائنات۔شعور ابدی۔افراد حیات۔خود شعوری۔ قوت حیات وغیرہ اصطلاحات سے تعبیر کیا گیا ہے۔

سائنس کی مادیات پر سب سے پہلے جس فلسفی نے شدید اعتراضات کئے وہ وہ انگلستان کا بشپ جارج برکلے تھا۔ جسنے کہا کہ مادی دنیا اپنی کوئی جدا ہستی نہیں رکھتی کیونکہ ہم اسے فقط حواس کے ذریعہ سے جانتے ہیں اور یہ جاننا شعور کے بغیر ممکن نہیں چونکہ ہمارے شعور سے باہر مادہ کی کائنات کا اپنا

CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

*Mr. A. K. Brohi, *former Law Minister, Government of Pakistan; President, Pakistan Committee, Congress for Cultural Freedom, Karachi.*

*Miss L. C. Maitre, *Paris, formerly Lecturer, University Exchange Scheme, London.*

*Mr. Abdullah Qureshi, *Lahore.*

*Mr. Q. A. Qadir, *M.A., B.A. (Hons.) London, Lecturer, Urdu College, Karachi.*

*Mr. Zafar Ishaq Ansari, *M.A. (McGill), Lecturer, Karachi University, Karachi.*

*Mr. Manzoor Ahmad, *M.A., Lecturer, S.M. Arts College, Karachi.*

اقبال لکھتے ہیں :-

''طبعیات ایک تجرباتی علم ہے جو ہمارے حسی تجربات سے بحث کرتا ہے۔ ماہر طبعیات کی تحقیق و تجسس کا آغاز و انجام محسوس مظاہر قدرت سے تعلق رکھتا ہے جنکے بغیر وہ اپنے دریافت کئے ہوئے حقائق کی صداقت کا امتحان نہیں کر سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ وہ غیر مرئی اشیاء مثلاً سالمات وغیرہ کو بھی اپنے مفروضات میں داخل کرتا ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان کے بغیر اپنے حسی تجربات کی تشریح نہیں کر سکتا۔ گویا طبیعات کا علم فقط مادی دنیا کا مطالعہ کرنا ہے جسے ہم اپنے حواس کی مدد سے جان سکتے ہیں۔ یہ مطالعہ جن ذہنی اعمال و افعال پر یا جن روحانی یا جمالیاتی احساسات و تجربات پر موقوف ہے اگرچہ وہ سب مل کر ہمارے تجربہ کی پوری وسعت کا ایک عنصر ہیں تاہم وہ طبعیات کے دائرۂ تحقیق سے خارج تصور کئے جاتے ہیں۔ اور اسکی وجہ ظاہر ہے کہ طبعیات کا مطالعہ مادی کائنات تک یعنی کائنات کے اس حصہ تک جسکا مشاہدہ ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں محدود ہے۔ لیکن جب میں آپ سے پوچھوں کہ آپ مادی دنیا کی کونسی چیزوں کا مشاہدہ کرتے ہیں تو آپ اپنے ارد گرد کی معروف اشیاء کا ذکر کرینگے۔ مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، کرسیاں، میز، وغیرہ جب میں آپ سے مزید یہ سوال کروں کہ ان اشیاء میں سے آپ خاص کس چیز کا مشاہدہ کرتے ہیں تو آپ کا جواب فوراً یہ ہوگا کہ ان کی صفات و خصوصیات کا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ہم اپنے حواس کی شہادت کی حقیقت کا ایک تصور قائم کرتے ہیں۔ اس تصور کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء اور ان کے اوصاف الگ الگ چیزیں ہیں۔ یہ در اصل حقیقت مادہ کا ایک نظریہ ہے یعنی محسوسات کی حقیقت۔ ادراک کرنے والے شعور کے ساتھ ان کے تعلق اور ان کے بنیادی اسباب کا نظریہ۔ مختصر طور پر یہ نظریہ حسب ذیل ہے :-

'محسوسات (رنگ۔ آواز وغیرہ) ادراک کرنے والے فرد کے ذہن کی حالتیں ہیں۔ اور لہذا اگر قدرت کو خارج میں وجود رکھنے والی کوئی چیز قرار دیا جائے تو یہ قدرت کے دائرے میں نہیں آتیں۔ اس بنا پر وہ کسی معقول معنوں میں مادی اشیاء کی صفات نہیں ہو سکتیں۔ جب میں یہ کہوں کہ آسمان نیلا ہے تو میرا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو سکتا کہ آسمان میرے ذہن میں نیلاہٹ کا ایک احساس پیدا کرتا ہے یہ نہیں کہ نیلاہٹ ایک صفت ہے جو آسمان میں پائی جاتی ہے۔ ذہنی حالتوں کی حیثیت سے وہ تاثرات ہیں یعنی کچھ ایسے نتائج جو ہماری ذات میں نمودار ہوئے ہیں۔ ان نتائج کا سبب مادہ ہے یا مادی چیزیں

ھیں جو ھمارے حسی اعضا اعصاب اور دماغ کے ذریعہ سے ھمارے شعور پر اثر انداز ھوتی ھیں یہ مادی سبب چھونے یا ٹکرانے سے عمل کرتا ھے لہذا ضروری ھے کہ اس میں صورت، حجم، ٹھوس پن اور مزاحمت کی صفات موجود ھوں ۔

پہلا فلسفی جس نے اس نظریہ کی تردید کا کام اپنے ذمہ لیا کہ مادہ ھمارے حسی تجربات کا ایک نا معلوم سبب ھے ۔ برکلے (Berkeley) تھا ۔ ھمارے زمانہ میں وائٹ ھیڈ نے جو ایک ممتاز ماھر ریاضیات اور سائنسدان ھے قطعی طور پر ثابت کر دیا ھے کہ مادیت کا مروج نظریہ بالکل بے بنیاد ھے۔ یہ ظاھر ھے کہ اسی نظریہ کی رو سے رنگ آواز وغیرہ فقط ذھنی حالتیں ھیں اور قدرت کا کوئی جزو نہیں ۔ آنکھ یا کان میں جو چیز داخل ھوتی ھے وہ رنگ یا آواز نہیں بلکہ وہ ایتھر (Ether) کی ناقابل دید امواج یا ھوا کی ناقابل شنید لہریں ھیں ۔ قدرت وہ نہیں جو ھم اسے سمجھتے ھیں۔ ھمارے ادراکات سراب کی طرح ھیں اور یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ قدرت کی صحیح بے نقابی کرتے ھیں ۔ قدرت خود اس نظریہ کے مطابق دو حصوں میں بٹ جاتی ھے ایک ھمارے ذھنی تاثرات اور دوسرے وہ خارجی ناقابل فہم اور ناقابل امتحان موجودات جو ان تاثرات کو پیدا کرتے ھیں۔ اگر طبعیات فی الواقع مدرک اور معلوم اشیاء کا کوئی مربوط اور صحیح علم ھے تو مادہ کا مروج نظریہ ترک کر دینا ضروری ھے۔ اور اسکی وجہ بالکل ظاھر ھے کہ یہ ھمارے حواس کی شہادتوں کو جن پر ایک ماھر طبعیات جو تجربات اور مشاھدات سے سروکار رکھتا ھے کلی انحصار کرنے پر مجبور ھے مشاھدہ کرنے والے کے ذھنی تاثرات سے زیادہ حیثیت نہیں دیتا ۔ یہ نظریہ قدرت اور قدرت کا مشاھدہ کرنے والے کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل کر دیتا ھے ۔ جسے پاٹنے کے لئے اسے اس مشکوک مفروضہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ھے کہ یہاں کوئی ایسی نامعلوم چیز موجود ھے جو گویا بسیط فزا کے ایک برتن میں پڑی ھے اور کسی خاص قسم کے ٹکراؤ کے نتیجہ کے طور پر ھمارے احساسات کو پیدا کرتی رھتی ھے۔ پروفیسر وائٹ ھیڈ کے الفاظ میں یہ نظریہ قدرت کے ایک حصہ کو محض ایک ''خواب،، اور دوسرے حصہ کو محض ایک ''انکل،، بنا کر رکھ دیتا ھے۔ اس طرح سے طبعیات اپنی بنیادوں پر تنقید کی ضرورت کو محسوس کرتے ھوئے بالآخر اس بات کی معقول وجہ پاتی ھے کہ اپنے ھی تراشے ھوئے بت کو آپ توڑ ڈالے اور تجرباتی نقطۂ نظر جو شروع میں گویا حکمیاتی مادیات کو ضروری قرار دے رھا تھا آخر کار مادہ کے خلاف بغاوت پر ختم ھو جاتا ھے ۔ حاصل یہ کہ چونکہ اشیاء ایسی ذھنی حالتیں نہیں جو کسی نامعلوم چیز سے جسے ھم مادہ کا نام دیتے ھیں پیدا

ہو رہی ہوں لہذا وہ سچ مچ کے مظاہر قدرت ہیں جو قدرت کی حقیقت ہیں اور جن کو ہم بالکل اسی طرح سے جانتے ہیں جیسے کہ وہ فی الواقع قدرت کے اندر موجود ہیں،،—

جب برکلے نے نیوٹن (Newton) کے طبعیاتی قوانین پر سب سے پہلے اعتراض اٹھایا تو سائنسدانوں نے ایک نفرت آمیز طعن و تشنیع کے ساتھ اسکا استقبال کیا۔ کسے خبر تھی کہ اس بحث میں کہ آیا مادہ حقیقی ہے یا شعور، فلسفی جلد ہی سائنسدانوں پر غالب آ جائیں گے اور وہ بھی سائنسدانوں کی اپنی ہی تحقیقات و انکشافات کی بدولت! فلسفی تو مدت سے کائنات کی ایک ایسی تشریح پر مصر تھے جو حقیقت شعور پر مبنی تھی۔ اگر ان کا نقطہ نظر عام قبولیت حاصل نہ کر سکا تھا تو اسکی وجہ فقط سائنس ہی کی رکاوٹ تھی لیکن اب بیسویں صدی کی سائنس کے انکشافات نے جن میں نظریہ اضافیت، نظریہ کوانٹم اور علم حیات کے بعض حقائق شامل ہیں یہ رکاوٹ دور کر دی ہے طبعیات جدید کی تحقیقات نے مادہ کو (جو کسی وقت ٹھوس۔ سادہ اور روشن حقیقت کا درجہ رکھتا تھا) اور اسکے ساتھ قوت۔ حرکت۔فاصلہ۔وقت اور ایتھر کو محض لاشیئی میں بدل دیا ہے۔ ڈاکٹر جوڈ (Joad) کے الفاظ میں :

''جدید مادہ ایک ایسی بے حقیقت چیز ہے جو ہاتھ نہیں آ سکتی۔ یہ فاصلہ اور وقت کے مرکب کا ایک ابھار۔برق رو کا ایک جال یا امکان کی ایک لہر ہے جو دیکھتے ہی دیکھتے فنا کے اندر کھو جاتی ہے۔ اکثر اوقات اسے مادہ کی بجائے دیکھنے والے کے شعور کا ہی ایک پھیلاؤ سمجھا جاتا ہے،،—

ڈاکٹر اقبال لکھتے ہیں :—

''لیکن مادہ کے تصور کو جس شخص نے سب سے بڑی ضرب لگائی ہے وہ ایک اور ممتاز ماہر طبعیات حکیم آئنسٹائن (Einstien) ہے جس کے انکشافات نے نوع بشر کی علمی دنیا کے اندر ایک دور رس انقلاب کی داغ بیل ڈالی ہے۔ رسل (Russel) کہتا ہے۔ ''نظریہ اضافیت نے ''وقت،، کو ''فاصلہ۔وقت،، میں مد غم کرکے مادہ کے قدیم تصور کو فلسفیوں کے تمام دلائل سے بڑھ کر شکستہ کیا ہے۔ عقل عامہ کے نقطہ نظر سے مادہ ایک ایسی چیز ہے جو مرور وقت سے نہیں بدلتا اور فضا میں حرکت کرتا ہے۔ لیکن اضافیت کی جدید طبعیات کی رو سے یہ نظریہ بے بنیاد ہو گیا ہے۔ اب مادہ کا کوئی جزو ایک ایسی قائم بالذات شئی نہیں جسکی فقط حالتیں بدلتی رہیں بلکہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے متعدد واقعات کا ایک نظام

ہے ۔ مادہ کا وہ پرانا ٹھوس پن جاتا رہا ہے اور اسکے ساتھ ہی وہ تمام خاصیات بھی جاتی رہی ہیں جنکی وجہ سے وہ ایک مادی فلسفی کو گریز پا خیالات سے زیادہ حقیقی نظر آتا تھا،،۔

پروفیسر روژے (Roughier) نظریہ اضافیت سے پیدا ہونے والے نتائج پر بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب ''فلسفہ اور طبعیات جدید،، میں لکھتا ہے۔

''اس طرح مادہ الکترانون میں تبدیل ہو جاتا ہے جو خود لطیف لہروں کی صورت اختیار کرتے ہوئے فنا ہو جاتے ہیں ۔ گویا مادہ کا مستقل نقصان اور قوت کا ناقابل تلافی انتشار عمل میں آتا ہے ۔ دوام مادہ کے اس ہمہ گیر اصول کی بجائے جو سائنسدانوں نے سائنس کی بنیاد قرار دیا تھا اور جو اسے قابل فہم بناتا تھا ۔ یعنی ''نہ تو کوئی چیز وجود میں آتی ہے اور نہ فنا ہوتی ہے،، اب ہمیں یہ متضاد اصول وضع کرنا چاہئے کہ ''کوئی چیز وجود میں نہیں آتی ۔ ہر چیز فنا ہو جاتی ہے،، ۔ دنیا ایک آخری بربادی کی طرف بڑھی چلی جارہی ہے اور ایتھر جس کے بارہ میں ناحق یہ دعوی کیا جاتا تھا کہ وہ کائنات کا سہارا ہے کائنات کی آخری قبر ثابت ہوتی ہے،،

ڈاکٹر ہیری شمٹ (Harry Schmit) نے اپنی کتاب ''اضافیت اور کائنات،، میں یہ بتاتے ہوئے کہ نظام عالم میں اضافیت کے داخل ہونے کے بعد کائنات کی کیفیت کیا ہوگی بڑے مایوسانہ انداز میں لکھا ہے۔

''فاصلہ اور وقت بے حقیقت ہوکر رہ گئے ہیں۔ خود حرکت بے معنی ہوگئی ہے ۔ اجسام کی شکل و صورت ہمارے نقطہ نظر پر موقوف ہو گئی ہے اور کائنات کی ایتھر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے رخصت کر دی گئی ہے افسوس کہ تم نے خوبصورت دنیا کو ایک شدید ضرب کے ساتھ برباد کر دیا ہے اب یہ ٹوٹ پھوٹ چکی ہے اور اسکے ٹکڑے منتشر کر دئے گئے ہیں ۔ اب ہم ان ٹکڑوں کو فنا کے سپرد کرتے ہیں اور بڑے درد کے ساتھ اس حسن کا ماتم کرتے ہیں جو مٹ چکا ہے ،،

لیکن اگر مادہ حقیقی اور پائیدار نہیں تو پھر مادہ کی عدم موجودگی میں ہم مخلوقات کی اس بو قلمونی اور رنگا رنگی کی وجہ کیا بتا سکتے ہیں جس میں جا بجا ۔ حسن کار ۔ ہنر ۔ مدعا ۔ تناسب ۔ ہم آہنگی اور بے خطا ریاضیاتی ذہن کے اوصاف کار فرما نظر آتے ہیں یقیناً یہ سب شعور ہی کے اوصاف ہیں لہذا شعور ہی

کائنات کی آخری حقیقت ہے جس سے دنیا جگمگا رہی ہے مادہ کے فانی ثابت ہونے کے بعد اس نظریہ کے لئے کہ کائنات کی آخری حقیقت شعور ہے نہ صرف راستہ صاف ہو گیا ہے بلکہ اب اس نظریہ کے تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں ۔ آج شعور کو کائنات کی حقیقت قرار دینا عقلی طور پر اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ انیسویں صدی میں یہ ماننا ضروری تھا کہ کائنات فقط مادہ سے بنی ہے۔ فلسفہ تو اپنی ساری تاریخ میں سائنس کی تائید کے بغیر بلکہ سائنس کی مخالفت کے باوجود کائنات کی روحانی توجیہ پر اصرار کرتا رہا ہے اور فلسفہ کا یہ نظریہ قدیم سائنس کے مادیاتی نظریہ سے کسی طرح کم معقول یا کم قابل تسلیم نہیں تھا لیکن اب سائنس بھی اسکی تائید میں وزن دار شہادت پیش کر رہی ہے—

چونکہ مادہ بے حقیقت اور فانی ثابت ہوا ہے لہذا طبعیات کے ماہرین محسوس کرنے لگے ہیں کہ اب وہ مادہ کی دنیا کے اندر محدود رہ کر طبعیات کے مسائل کو حل نہیں کر سکتے اور مجبور ہیں کہ مادہ کی دنیا سے آگے نکل کر صداقت کی جستجو کریں کیونکہ اب مادہ کی حقیقت مادہ سے پرے کی دنیا میں ہی معلوم کی جا سکتی ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انگلستان اور یورپ کے بہت سے ماہرین طبعیات مثلاً ایڈنگٹن ۔ جینز ۔ وائٹ ہیڈ ۔ آئنسٹائن ۔ شرو ڈنگر اور پلینک مادی دنیا کی حقیقت کی وضاحت روحانی نقطہ نظر سے پیش کر رہے ہیں ۔ اب وہ ماہرین طبعیات ہی نہیں بلکہ ماہرین ماوراء الطبعیات بھی ہیں ۔ ان سب سائنسدانوں کے دلائل اس مفروضہ کی تائید کرتے ہیں کہ کائنات کی حقیقت شعور ہے مادہ نہیں۔

جوڈ (Joad) لکھتا ہے :—

"سربرآوردہ سائنسدانوں کی نگاہ میں علم طبعیات کی ترقی کا موجودہ مقام ایسے نتائج کی طرف راہ نمائی کر رہا ہے جو قدیم مادیات کے نتائج کے بالکل برعکس ہیں اور جو کائنات کی روحانی توجیہ کی اتنی ہی پر زور تائید کرتے ہیں جتنی کہ آج سے پچاس سال پہلے سائنس کائنات کی مادی توجیہ کی تائید کرتی تھی"—

نظریۂ کوانٹم کے موجد پروفیسر پلینک کے ساتھ مسٹر جے ڈبلیو این سلیون کی ایک گفتگو ٢٦ جنوری ١٩٣١ء کے رسالہ آبزرور میں شائع ہوئی تھی اس میں پروفیسر پلینک لکھتے ہیں :—

"میں شعور کو ایک بنیادی حقیقت سمجھتا ہوں ۔ مادہ کو شعور کا نتیجہ

سمجھتا ہوں ہم شعور سے آگے نہیں جا سکتے ۔ ہر چیز جسکا ہم ذکر کرتے ہیں یا جس چیز کو موجود تصور کرتے ہیں اس کی ہستی شعور پر مبنی ہے،،۔

آئین سٹائین لکھتا ہے۔

''کائنات پر شعور کی حکومت ہے ۔ خواہ یہ شعور کسی ماہر ریاضیات کا سمجھا جائے یا کسی مصور کا یا شاعر کا ۔ یہی وہ حقیقت ہے جو ہستی کو معنی خیز بناتی ہے، ہماری روز مرہ کی زندگی میں رونق پیدا کرتی ہے ۔ ہماری امید کو بڑھاتی ہے اور جب علم ناکام رہ جاتا ہے تو یقین کے ساتھ ہمیں قوت بخشتی ہے،،۔

سر جیمز جینز کا استدلال یہ ہے کہ مادہ سب کا سب ریاضیاتی نسبتوں کی صورت میں ظاہر کیا جا سکتا ہے ۔ ریاضیات کا دخل جس طرح سالمہ کی ہئیت ترکیبی میں نظر آتا ہے اسی طرح سے اجرام فلکی کے نظامات میں بھی موجود ہے۔ ریاضیات کے قوا نین جس طرح قریب ترین مادی اشیاء پر حاوی ہیں اسی طرح کائنات کے دور دراز حصوں پر بھی حکمراں ہیں لیکن ریاضیات کا علم جس قدر ہمیں اس وقت حاصل ہے وہ کائنات کے مطالعہ سے حاصل نہیں ہوا بلکہ ہمارے اپنے منطقی یا عقلی استدلال سے حاصل ہوا ہے جسکا کائنات کے مطالعہ سے کوئی تعلق نہیں ۔ اپنی قوت استدلال کی راھنمائی میں اپنے ہی ذھن کی پیداوار کے طور پر قوانین ریاضیات کو مرتب کرنے کے بعد جب ہم کارخانۂ قدرت پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھکر ہمیں حیرت ہوتی ہے کہ نہ صرف کائنات کی تعمیر ان قواعد کے عین مطابق ہوئی ہے بلکہ یہی قوانین اس کائنات کی آخری صورت ہیں۔ چونکہ مادہ غیر حقیقی ہے اسلئے کائنات آخرکار قوانین ریاضیات کے ایک مجموعہ کے بغیر کچھ ثابت نہیں ہوتی ۔ ہم نے ان قوانین کو جو ہمارے شعور سے باھر کی دنیا میں جاری و ساری ہیں خود بخود کیونکر دریافت کر لیا اور پھر یہ قوانین مادی دنیا کی تعمیر میں خود بخود کیونکر کام آئے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات ہماری طرح کے ایک شعور کی تخلیق ہے ۔ یہ شعور ہماری طرح ٹھیک ٹھیک ریاضیاتی یا منطقی انداز کے ساتھ سوچ سمجھ سکتا ہے پس ضروری ہے کہ خارج کی دنیا اور ہمارا اپنا شعور دونوں اسی شعور عالم نے پیدا کئے ہوں ۔ سر جیمز جینز اپنی کتاب ''پر اسرار کائنات،، میں لکھتے ہیں :۔

''کائنات کسی مادی تشریح کی متحمل نہیں ہو سکتی اور میری رائے میں

اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی اپنی حقیقت ایک خیال سے زیادہ نہیں۔ آج سے تیس سال پہلے ہم سمجھتے تھے یا فرض کرتے تھے کہ ہم ایک آخری میکانیکی حقیقت کی طرف بڑھے چلے جا رہے ہیں۔ آج دنیا بڑی حد تک اس بات پر متفق ہے (اور جہاں تک علم طبعیات کے ماہرین کا تعلق ہے اس رائے سے اختلاف تقریباً مفقود ہے) کہ علم کا دریا ایک غیر میکانیکی حقیقت کی طرف بہہ رہا ہے کائنات ایک بڑی مشین یا کل کی بجائے ایک بڑے تصور کی صورت میں نظر آنے لگی ہے اب شعور کوئی ایسی چیز نہیں جو مادہ کی دنیا میں اتفاقاً داخل ہو گئی ہو بلکہ اسکی بجائے ہم یہ گمان کرنے لگے ہیں کہ ہمیں شعور ہی کو مادہ کی دنیا کا خالق اور حکمران قرار دینا چاہئے۔ ہمارے اپنے شعور کو نہیں بلکہ اس شعور کو جس کے اندر وہ سالمات جن سے ہمارا شعور صورت پذیر ہوا ہے خیالات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تازہ علم ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے پہلے جلد بازی سے قائم کئے ہوئے تاثرات پر کہ ہم اتفاق سے ایک ایسی دنیا میں آ پہنچے ہیں جو زندگی سے کچھ سروکار نہیں رکھتی یا زندگی سے عملاً عداوت رکھتی ہے نظر ثانی کریں۔ اغلب ہے کہ مادہ اور شعور کی قدیم دوئی جو اس فرضی عداوت کی ذمہ دار تھی بالکل نابید ہو جائے۔ نہ اس لئے کہ مادہ اور بے حقیقت ثابت ہو جائیگا یا شعور مادہ ہی کی ایک خصوصیت بن جائےگا۔ بلکہ اس لئے کہ ٹھوس اور حقیقی مادہ آخرکار شعور ہی کی ایک مخلوق یا شعور ہی کا ایک ظہور مانا جائیگا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات ایک منظم اور مد بر ہستی کا پتہ دیتی ہے جو ہمارے شعور کے ساتھ کچھ نہ کچھ مشابہت رکھتی ہے جس حد تک ہمیں علم ہو سکا ہے جذبات،اخلاق اور احساس کے اوصاف کے لحاظ سے نہیں بلکہ ایک ایسے انداز فکر کے لحاظ سے جسے ہم کسی بہتر لفظ سے تعبیر نہ کر سکنے کی وجہ سے ریاضیاتی انداز فکر کہتے ہیں،،۔

تصوری اور نو تصوری فلاسفہ کے نظریات اور طبعیات جدید کی شہادت کے علاوہ جن میں سے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہر ایک کے اندر اس خیال کی پر زور تائید موجود ہے کہ کائنات کی حقیقت شعور یا روح ہے حیاتیات کے بعض حقائق بھی اسی نتیجہ کی طرف راہ نمائی کرتے ہیں ۔ ان حقائق کی بنا پر بعض منظم فلسفے قائم کئے گئے ہیں جن میں سے ایک ارتقائے تخلیقی کا فلسفہ ہے جسے برگسان نے مدون کیا ہے۔ اور دوسرا اپنٹی لیچی کا فلسفہ ہے جسے ڈریش نے پیش کیا ہے۔ مادیت کے حامیوں کا خیال ہے کہ زندگی مادہ کی ایک خاص حالت کے وصف کے سوا

کچھ نہیں۔ جب مادہ ایک خاص کیماوی ترکیب کو پالیتا ہے تو اس میں زندگی کی خاصیت نمودار ہو جاتی ہے ۔ حیوان جو اس طرح سے وجود میں آتا ہے ایک حساس مشین یا کل کی طرح ماحول کی کیفیات سے متاثر ہوتا ہے اور اسکی وجہ سے اس کی جسمانی بناوٹ میں ایک تبدیلی ظاہر ہوتی ہے ۔ جوں جوں ادوار گزرتے جاتے ہیں ماحول کی ان نو بہ نو کیفیات کے باعث جن سے حیوان کا سابقہ پڑتا رہتا ہے اس تبدیلی میں مزید اضافہ ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس طرح سے حیوان کی نئی نئی اقسام وجود میں آتی رہتی ہیں ۔ لیکن حیاتیات کی تازہ تحقیقات اس نقطہ نظر کی حمایت نہیں کرتیں ۔

پروفیسر جے ایس ہالڈین کا خیال ہے کہ وہ حکماء جو حیاتیات کا مطالعہ سنجیدگی سے کرتے ہیں اب اس بات کے قائل نہیں رہے کہ زندگی فقط مادہ کی کسی خاص کیمیائی ترکیب کا نتیجہ ہے ۔ جرمنی کے ماہر حیاتیات ڈریش (Driesch) کے تجربات بالخصوص اس نتیجہ پر مجبور کرتے ہیں کہ ماحول کی خارجی کیفیات سے متاثر ہونے کے باعث جو حرکات ایک زندہ حیوان سے سر زد ہوتی ہیں وہ ایک کل یا مشین کی حرکات سے یکسر مختلف ہیں ۔ کل ایک بیرونی طاقت سے حرکت میں لائی جاتی ہے اور خود چند اجزا کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی ۔ اس کے برعکس حیوان جسم کی ایک خاص شکل و صورت حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لئے ایک اندرونی میلان کا اظہار کرتا ہے ۔ یہ ایک مجموعہ اجزا کی طرح نہیں بلکہ ایک ناقابل تقسیم وحدت کی طرح عمل کرتا ہے جسکے اندر ایک رجحان طبیعت ایسا ہے جو اس وحدت کی ضروریات کی خبر رکھتا ہے اگر ہم ایک کیکڑے کی ٹانگ کاٹ دیں تو اسکی جگہ دوسری ٹانگ پیدا ہو جاتی ہے ۔ کوئی کل یا مشین اپنے ٹوٹے ہوئے پرزہ کو خود بخود مہیا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

ڈریش نے ایک جنین کو اسکی نشو و نما کے شروع میں تجربہ کے لئے دو حصوں میں کاٹا تو اسے معلوم ہوا کہ اسکا ایک حصہ بھی نشو و نما پاکر مکمل حیوان بن جاتا ہے خواہ جنین کو کہیں سے کاٹا جائے اور خواہ اسکے ایک حصہ کی نسبت کل کے ساتھ کچھ ہو ۔ تجربہ کے نتائج میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ خلیات (Cells) جو ایک مکمل جنین میں نشو و نما پاکر سر بننے والے ہوں نا مکمل جنین میں ٹانگ بن سکتے ہیں ۔ در اصل جنین کا کوئی حصہ بڑھتے ہوئے حیوان کی ضرورت کے مطابق کسی عضو کی شکل اختیار کر سکتا ہے ۔ ڈریش لکھتا ہے ''یہ عجیب کل ہے جس کا ہر حصہ ایک ہی جیسا ہے،، سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حصہ کل کی خاصیت کیوں کر پیدا کر لیتا ہے ۔ جنین کے

اعضا کی نشو و نما میں بھی یہی اصول کام کرتا ہے۔ اگر ایک نیوٹ (Newt) کی دم کاٹ دی جائے تو اسکی جگہ دوسری دم پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر دم ابتدا ھی میں کاٹ دی جائے اور ایک تازہ کٹی ہوئی ٹانگ کے بقیہ کے ساتھ جوڑ دی جائے تو دم دم کی شکل میں نہیں بلکہ ایک ٹانگ کی شکل میں نشو و نما پانے لگ جاتی ہے۔ کائنات کے مادی اجزا کا ذکر کرکے ہم اس قسم کے حقائق کی کوئی تشریح نہیں کر سکتے۔ اس لئے ڈریش نے جنین کی نشو و نما کی تشریح کرنے کے لئے اس مفروضہ کو بیکار سمجھ کر ترک کردیا کہ زندگی طبعیات یا کیمیا کے خاص خاص قوانین کے عمل کا نتیجہ ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ہم حیاتیاتی رد عمل کو کسی میکانیکی نقطہ نظر سے نہیں سمجھ سکتے۔ اس کی نوعیت ایسی ہے جیسے کہ ایک سوال کا معقول جواب یا ایک گفتگو کا کوئی ایسا حصہ جو کسی دوسرے حصہ کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو۔ حیاتیاتی رد عمل مکمل حیوان کا رد عمل ہوتا ہے اسکے کسی جزو کا رد عمل نہیں ہوتا۔ ضروری تھا کہ عمل حیات کی تشریح کے لئے کائنات کا ایک اور روحانی یا غیر مادی جزو تصور کیا جائے۔ چنانچہ ڈریش نے طبعیاتی کیمیائی نظریہ کے عوض میں اینٹی لیچی (Entilechy) کا ایک نیا نظریہ پیش کیا۔ اینٹی لیچی گویا ایک سوچی سمجھی ہوئی تجویز ہے جو کسی نہ کسی طرح حیوان کے اندر پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور اسکی قوت حیوان کی نشو و نما کے دوران میں اور اسکے ہر ایک حیاتیاتی رد عمل میں نمودار ہوتی ہے۔ حیوان کے اندر ایک مدعا یا مقصد کام کرتا ہے۔ جسکی وجہ سے وہ ایک مناسب شکل و صورت اختیار کرتا ہے۔ مقصد یا مدعا ایک ایسی خود اختیار تدبیری اور انتظامی قوت شعور ہے جو حیوان کے مجموعی مفاد کیلئے اسکو ڈھالتی اور بناتی ہے۔ اور جو خود اپنے ارادہ کو بھی اس مفاد کے اقتضاء کے مطابق بدلتی ہے۔ ضروری ہے کہ یہ قوت کائنات کے اندر زندگی کی ساری نشو و نما اور ارتقا سے دلچسپی رکھتی ہو۔ برگسان اسی قوت کو قوت حیات (Vital impetus) کا نام دیتا ہے اسکے نزدیک اس قوت میں اور شعور میں کچھ فرق نہیں۔ ڈریش نے بھی اینٹی لیچی کا تصور نفسیات کے مطالعہ کے لئے استعمال کیا ہے اسکے نزدیک جہاں حیاتیات جسم حیوانی کی غیر شعوری نشو و نما کا مطالعہ ہے نفسیات جسم حیوانی کی شعوری نشو و نما کا مطالعہ ہے حیوان کا کردار جس میں انسان کا کردار بھی شامل ہے حیوان کی نشو و نما سے ملتا جلتا ہے۔ دونوں ایک مقصد یا مدعا کی طرف بڑھتے ہیں۔ جس طرح سے حیوان کی نشو و نما کی سمت ایک اینٹی لیچی سے متعین ہوتی ہے اسی طرح اس کا کردار ایک مماثل نفسیاتی میلان سے معین ہوتا ہے یہ میلان تازہ جنم لینے والے حیوان کی ان مفید حیات حرکات میں نمودار ہوتا ہے جنہیں وہ کسی تجربہ سے

نہیں سیکھتا —

زندگی کے مطالعہ سے اس طرح کے بعض اور حقائق کا بھی پتہ چلتا ہے جو ڈریش کے نتائج کی تائید کرتے ہیں برگسان نے ان حقائق کو اپنی کتاب ارتقائے تخلیقی (Creative Evolution) میں اس بات کے ثبوت میں پیش کیا ہے کہ زندگی کا مخفی محرک یا مدعا ہی روئے زمین پر حیوانات کی اولین پیدائش اور پھر رفتہ رفتہ ان کی بلند تر اقسام کے ظہور اور ارتقا کا باعث ہوا ہے—

لامارک (Lamarck) نے حیوانات کے ارتقا کی وجہ یہ بتائی تھی کہ ضروری ہے کہ ایک زندہ حیوان کی جسمانی بناوٹ ماحول کی کیفیات سے مطابقت پیدا کرے جب یہ مطابقت پیدا ہو جاتی ہے تو حیوان کے جسم میں ایک تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے جو اگلی نسلیں وراثتاً حاصل کرتی ہیں اور چونکہ یہ نسلیں خود بھی مجبور ہوتی ہیں کہ ماحول کے ساتھ جسمانی مطابقت پیدا کریں اس لئے موروثی تغیر میں اور اضافہ ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ حیوان کی ایک نئی قسم وجود میں آتی ہے—

اول تو یہ نظریہ ان حقائق کے خلاف ہے جو اب اچھی طرح سے ثابت ہو چکے ہیں کہ حیوان کے جسم میں ایک نمایاں تبدیلی آہستہ آہستہ جمع ہونے والی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کی وجہ سے ہی نہیں بلکہ فوری طور پر بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ یہ اس وقت تک نا ممکن ہے جب تک کہ حیوان کے اندر کوئی شعوری یا غیر شعوری میلان ایسا موجود نہ ہو جس سے وہ ایک فوری تبدیلی اور اصلاح اختیار کر سکے—

دوئم ماحول کے ساتھ جسمانی بناوٹ کو مطابق کرنے کی ضرورت ارتقا کے رک جانے کی وجہ بن سکتی ہے ۔ لیکن اس کے جاری رہنے کی وجہ نہیں بن سکتی ۔ جونہی کہ ایک حیوان کی جسمانی ساخت ماحول کے ساتھ اتنی مطابقت حاصل کر لے کہ وہ اسکی وجہ سے اپنی زندگی کو قائم رکھ سکے تو اسکے مزید بدلنے یا ترقی کرنے کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے اگر مطابقت ماحول فی الواقع زندگی کی حفاظت کے لئے عمل میں آتی ہے تو زندگی کی حفاظت کا انتظام ہو جانے کے بعد حیوان کو زیادہ منظم اور ترقی یافتہ اجسام کی طرف ارتقا نہیں کرنا چاہئے ۔ برگسان لکھتا ہے —

''ایک چھوٹا سا جانور زندگی کے حالات کے ساتھ اتنی ہی مطابقت رکھتا ہے جتنا کہ ہمارا جسم، کیوں کہ وہ اپنی زندگی کو قائم رکھنے پر قادر

ہے تو پھر زندگی ایک ایسے جانور کے مرحلہ پر پہنچ جانے کے بعد فنا کے خطرات سے بے پرواہ ہوکر مزید ترقی کے راستہ پر گامزن کیوں رہتی ہے؟ زندہ حیوانات کے بعض اجسام جو ہم آج دیکھتے ہیں دور دراز زمانوں سے جوں کے توں چلے آتے ہیں اور ادوار کے گذرنے سے ان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ تو پھر زندگی کو آج سے پہلے کسی خاص جسم حیوانی پر جا کر ٹھہر جانا چاہئے تھا، لیکن جہاں جہاں ممکن تھا یہ رک کیوں نہ گئی؟ اگر خود اسکے اندر کوئی ایسی قوت محرکہ نہ تھی جو اسے خطرات کے باوجود زیادہ سے زیادہ تنظیم اور ترقی کی منزل تک لیجانا چاہتی تھی تو پھر یہ آگے کسطرح بڑھتی گئی؟،،—

یہ حقائق اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ شعور مادہ سے پیدا نہیں ہوا بلکہ خود بخود موجود ہے۔ یہ خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور مادہ کی خاصیات کا مظہر نہیں۔ اگر شعور اپنی جدا حقیقت رکھتا ہے تو مادہ کے بے حقیقت ثابت ہونے کے بعد ہم آسانی سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ کائنات کی ساری حقیقت بھی یہی ہے اور مادہ اسی سے ظہور پذیر ہوا ہے جسطرح سے حیوانات کی مختلف قسمیں عمل ارتقا سے وجود میں آئی ہیں اسی طرح سے مادہ کی موجودہ حالت بھی عمل ارتقا کا نتیجہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو قوت حیوانات کے ارتقا کا سبب ہے وہی مادہ کے ارتقا کا باعث بھی ہے۔ لہذا مادہ کی حقیقت بھی شعور ہی ہے۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ طبعیات جدید اس نتیجہ کی پرزور تائید کرتی ہے—

اب دیکھنا یہ ہے کہ شعور کی صفات کیا ہیں—

سر جیمز جینز اس احتیاط کی وجہ سے جو ایک سائنسدان کا خاصہ ہے کائناتی شعور کی صرف ایک صفت یعنی کامل ذھانت یا کامل ریاضیاتی فکر تسلیم کرتا ہے۔ شعور کی یہی ایک صفت تھی جو ریاضیات یا سائنس کی مدد سے ثابت ہو سکتی تھی اور ہو چکی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ جب ہم شعور عالم کی ایک صفت ذھانت کے قائل ہو جائیں تو ہم اس نتیجہ کو روک نہیں سکتے کہ اسکے اندر وہ تمام صفات موجود ہیں جو ہمارے علم کے مطابق شعور کا خاصہ ہیں اور بغیر کسی استثناء کے ذھانت کے ساتھ ساتھ پائی جاتی ہیں—

سر جیمز جینز نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ شعور عالم ریاضیاتی فکر کے لحاظ سے ہمارے ہی شعور کی طرح ہے۔ لیکن کوئی وجہ نہیں کہ وہ شعور کی دوسری صفات میں

بھی ہمارے ہی شعور کی طرح نہ ہو۔ جہاں تک ہمارے تجربہ کا تعلق ہے ہم نے کبھی نہیں دیکھا کہ شعور کے اندر ریاضیاتی فکر تو موجود ہو لیکن شعور کی دوسری صفات مثلاً محبت۔ اخلاق، جذبات، طلب مدعا وغیرہ موجود نہ ہوں۔ جس طرح دھواں تنہا نہیں ہوتا بلکہ آگ اور اسکی حرارت کے ساتھ پایا جاتا ہے اسی طرح سے ذہانت تنہا نہیں ہوتی بلکہ شعور کی باقی صفات کے ایک پہلو کے طور پر پائی جاتی ہے۔ جہاں ذہانت اور ریاضیاتی فکر کے اوصاف بدرجہ کمال ہوں گے وہاں شعور کی باقی صفات کا بحالت کمال ہونا بھی ضروری ہے۔ کامل ترین ذہانت کامل ترین شعور، کا ہی ایک وصف ہو سکتی ہے۔ اور کامل ترین شعور وہ ہے جو کامل طور پر اپنے آپ سے آگاہ اور خود شناس اور خود شعور ہو۔ اس لئے شعور عالم ایک ریاضیاتی فکر ہی نہیں بلکہ اپنے آپ سے بدرجہ کمال آگاہ ہونے کی وجہ سے ایک کامل شخصیت یا انا یا ایغو ہے—

اور پھر ہم دیکھ چکے ہیں کہ حیاتیات کے جدید حقائق سے کائنات کی حقیقت ایک ایسا شعور ثابت ہوتی ہے جو ہر جسم حیوانی کے اندر اور انواع حیوانات کے پورے سلسلہ ارتقا کے اندر اپنا ایک مقصد یا نصب العین رکھتا ہے جو بلند سے بلند تر ثابت ہوتا جاتا ہے۔ اور یہ شعور اس نصب العین کے حصول پر پوری قوت رکھتا ہے۔ کیونکہ ارتقا کی حرکت آج تک کہیں نہیں رک سکی اور مشکلات کے باوجود اپنے مقاصد کو پانے میں ہمیشہ کامیاب ہوتی رہی ہے۔ نصب العین کے حصول کے لئے جد و جہد نصب العین سے محبت اور نصب العین کے غیر یا نقیض سے نفرت کے بغیر ممکن نہیں۔ اور محبت اور نفرت کے جذبات ان تمام روحانی اور اخلاقی اوصاف کی بنیاد ہیں جو ایک خودی یا شخصیت کا امتیاز ہیں۔ چونکہ شخصیت کے یہ اوصاف نصب العین کے حصول کے کام آتے ہیں اور اسی کے حصول کے لئے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخصیت میں نصب العین کے حصول کی قدرت کمال پر ہوگی اس میں یہ اوصاف بھی کمال پر ہونگے۔ گویا طبعیات اور حیاتیات کے جدید حقائق اسی ایک نتیجہ کی طرف راھنمائی کرتے ہیں کہ حقیقت کائنات ایک شخصیت یا ایغو ہے۔ جو ہماری شخصیت یا ایغو سے مماثل ہے اور جسکے اندر شخصیت کے وہ تمام اوصاف جن سے ہم واقف ہیں بدرجہ کمال موجود ہیں—

خارج کی دنیا میں حقیقت شعور پر دلالت کرنے والے حقائق کا جائزہ لینے کے بعد جب ہم نفس انسانی کی فطرت کی طرف آتے ہیں تو ہمیں وہاں بھی ایسے حقائق کا پتہ چلتا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت کائنات ایک خودی یا ایغو ہے۔

تمام علماء نفسیات اور فطرت انسانی کے متعلق نظریات قائم کرنے والے دوسرے حکماء اپنے گوناگوں اختلافات کے باوجود جن حقائق پر متفق ہیں وہ حسب ذیل ہیں :—

(۱) انسان کی فطری خواہشات کے یکے بالائے دیگرے دو طبقے ہیں۔ بالائی طبقہ کی خواہشات وہ ہیں جو انسان کا خاص امتیاز ہیں اور دوسرے حیوانات میں موجود نہیں۔ نچلے طبقہ کی خواہشات انسان اور حیوان دونوں میں مشترک ہیں—

(۲) بالائی طبقہ کی خواہشات جو انسان سے مخصوص ہیں چار ہیں—

(ا) نصب العین کی محبت جو انسان کو مجبور کرتی ہے کہ اپنی ساری زندگی کو کسی ایسے تصور کی محبت اور جستجو کیلئے وقف کردے جو اسکے نزدیک منتہائے حسن و کمال ہو—

(ب) صداقت کی محبت جو انسان کو کائنات کے متعلق صحیح اور سچے حقائق کا علم حاصل کرنے پر اکساتی ہے—

(ج) فعل جمیل کی محبت جو انسان میں اخلاقی اقدار کے مطابق قابل ستائش عمل کرنے کے لئے تحریک کرتی ہے—

(د) صور و اشکال کے حسن و جمال کی محبت جو انسان کو کسی واسطہ (Medium) کے اندر حسن و جمال کی تحسین و تخلیق پر آمادہ کرتی ہے—

(۳) نچلے طبقہ کی خواہشات جو انسان اورحیوان دونوں میں مشترک ہیں جبلتیں کہلاتی ہیں۔ بھوک، غصہ، جنس ، فرار، استیلاء، انقیاد، وغیرہ حیوانی یا انسانی جبلتوں کی مثالیں ہیں۔ ہر جبلتی خواہش کے ماتحت جو عمل سرزد ہوتا ہے اسکے ساتھ ایک خاص جذباتی کیفیت موجود رہتی ہے ہر جبلت کے اندر ایک حیاتیاتی دباؤ یا زور ہوتا ہے اور ہر جبلت ایک اندرونی یا بیرونی تحریک کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ جب جبلت کا مخصوص محرک موجود ہو جائے تو جبلت کا فعل آغاز کرکے اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ جبلتی خواہش کی تکمیل اور تشفی حیوان یا انسان کے لئے ایک خاص قسم کی آسودگی اور لذت کا موجب ہوتی ہے—

جبلتیں دو قسم کی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو حیوان کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ

ان تمام چیزوں کی طرف کشش محسوس کرے جو اسکی زندگی کو قائم رکھنے والی ہوں اور دوسری وہ جو اسے مجبور کرتی ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں سے نفرت اور گریز کرے جو ایک فرد یا نسل کی حیثیت سے اس کی بقا کے لئے خطرناک ہوں۔ گویا جبلتوں کا مقصد قدرت کے نزدیک فقط یہ ہے کہ انسان یا حیوان کی نسل قائم رہے تاکہ وہ ارتقا کے مقاصد کے لئے کام آسکے۔

اب اگر ہم بالائی طبقہ کی خاص انسانی خواہشات کے مقاصد اور باہمی تعلقات پر غور کریں تو ہمیں آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان تمام خواہشات کا مقصود طلب حسن ہے۔ حسن کی سادہ اور عام فہم تعریف یہ ہے کہ حسن وہ چیز ہے جس سے انسان کسی جبلتی خواہش کے حیاتیاتی دباؤ سے مجبور ہوکر نہیں بلکہ صرف اسی کی خاطر محبت کرتا ہے۔ نصب العین خود حسن کا ایک تصور ہوتا ہے۔ ہم صداقت سے صداقت کی خاطر محبت کرتے ہیں۔ لہذا وہ بھی ایک حسن ہے۔ فعل جمیل کردار کے مقاصد اور نتائج کے اندر حسن کا اظہار کرنے کی ایک کوشش ہے۔ لہذا وہ حسن کی جستجو ہے۔ اور صور و اشکال کے اندر حسن و جمال کو چاہنا یا پیدا کرنے کی کوشش کرنا تو ظاہر ہے کہ جستجوئے حسن کے سوا اور کچھ نہیں ان خواہشات میں سب سے زیادہ زور دار اور قوی خواہش نصب العین کی محبت ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ انسان جس تصور کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے وہ سارا حسن جسکی تمنا اسکے دل میں ہوتی ہے اسی کی طرف منسوب کر دیتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اسکی باقی تینوں قسم کی خواہشات کی تشفی میں جمال حقائق، جمال کردار اور جمال اشکال کی جستجو نصب العین کی محبت کے ماتحت اور نصب العین کی خدمت اور اعانت کے لئے اظہار پاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو نہ ھی وہ حسن کی خاطر حسن کی جستجو ہو سکتی ہے اور نہ ھی جذبۂ حسن کی تشفی کر سکتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نصب العینی جماعت کے افراد مجبور ہوتے ہیں کہ اپنے دریافت کئے ہوئے حقائق علمی کو اسطرح سے بدل دیں کہ وہ ان کے نصب العین کے مطابق ہو جائیں۔ اسکی مثال روس کا علم حیاتیات ہے۔ جسکی ترقی کو حکومت روس نے حال ھی میں بزور ایک خط سے ہٹا کر دوسرے خط پر ڈال دیا ہے تاکہ وہ جدلی مادیت کے مطابق ہو جائے اور اس سلسلے میں بعض ماہرین حیاتیات کو جنکی تحقیق حکومت کے خیال میں غلط راستہ پر جا رہی تھی مورد عتاب بھی بنایا ہے۔ اور یہ بات روسیوں کے ساتھ خاص نہیں۔ کوئی آزاد یا بااختیار قوم کسی ایسے علم یا ایسی حکمت کو سرکاری طور پر قبول نہیں کر سکتی اور فروغ

نہیں دے سکتی جو اسکی زندگی کی ان نصب العینی بنیادوں سے متصادم ہو جنکو وہ فی الوقت قبول کر چکی ہو۔ اسی طرح نصب العینی جماعت کے افراد سے جس حد تک وہ اپنے نصب العین سے محبت رکھتے ہوں زندگی کے کسی شعبہ میں کوئی ایسا فعل سرزد نہیں ہو سکتا جو نصب العین کے تقاضوں کے منافی ہو۔ یہی سبب ہے کہ دنیا کی ہر قوم نیکی ۔ سچائی ۔ انصاف ۔ ہمدردی ۔ مساوات ۔ آزادی اور اس قسم کی دوسری اقدار کا مفہوم وہ لیتی ہے جو اسکے نصب العینی مقاصد کے مطابق ہو۔ اسی طرح سے ایک نصب العینی جماعت کے افراد صور و اشکال میں حسن و جمال کی تحسین اور تخلیق میں اپنے نصب العین کے تقاضوں کے دائرہ کے اندر رہتے ہیں اور اس سے باہر نہیں جا سکتے ۔ اسکا مطلب یہ ہے کہ انسان کی بالائی طبقہ کی خواهشات میں در اصل ایک ہی خواهش ہے اور وہ کسی تصور حسن و کمال کی محبت ہے۔ باقی خواهشات اس مرکزی خواهش کے مختلف شعبوں کی حیثیت سے کام کرتی ہیں ۔

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ انسان کے نچلے درجہ کی خواهشات یعنی اسکی حیوانی جبلتوں کے ساتھ نصب العین کی محبت کا کیا تعلق ہے۔ اس سلسلہ میں دو باتیں ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں :—

اول یہ کہ جب فرد کا نصب العین جبلتوں سے ممتاز اور ممیز ہوتا ہے مثلاً کوئی ملک ۔ یا قوم یا 'ازم' یا خدا یا مذہب یا صداقت تو اس صورت میں وہ اس بات پر قادر ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنے نصب العین کی خاطر اپنے جبلتی تقاضوں کی تکمیل کو کم کردے ۔ روک دے یا بالکل ختم کرکے جان پر کھیل جائے ۔ اگر اسکا نصب العین یہ کہے کہ تم زندہ رہو کیونکہ زندہ رہنے سے ہی تم میری خدمت بہتر طریق سے کر سکتے ہو، تو وہ زندہ رہنا چاہتا ہے ۔ اور زندگی کے قیام کے لئے اپنے جبلتی تقاضوں کو بتمام و کمال پورا کرنے کی سعی کرتا ہے۔ لیکن اگر اسکا نصب العین یہ کہے کہ تم میری خاطر زندگی کو خطرہ میں ڈال دو یا قربان کر دو، تو پھر وہ جبلتی تقاضوں کی ذرہ بھر پرواہ نہیں کرتا اور زندگی کو جسکی حفاظت کے لئے جبلتیں وجود میں آئی ہیں آسانی سے قربان کر دیتا ہے۔ آج بھی ہم روز دیکھتے ہیں اور تاریخ میں ایسی مثالوں کی کوئی کمی نہیں کہ انسان ایک بلند اور حسین و جمیل نصب العین کے لئے جسے وہ جائز یا نا جائز، صحیح یا غلط طور پر بلند اور حسین و جمیل سمجھ رہا ہو، بھوک، پیاس، ذلت، رسوائی، نادارای، قید و بند کی صعوبتیں، دشمن کی اذیتیں، بیوی بچوں کی جدائی بلکہ موت

تک کو بخوشی قبول کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے ۔ وہ دار پر لٹک جاتا ہے یا میدان جنگ میں سینہ پر گولیاں کھا لیتا ہے۔ لیکن اپنے نصب العین کے تقاضوں کو نظر انداز نہیں ہونے دیتا ۔ حیوان میں اپنی جبلتی خواہشات کو روکنے، کم کرنے یا بالکل کچل دینے کی استعداد نہیں، کیونکہ وہ جبلتوں سے بالاتر مقاصد کی محبت سے محروم ہے۔

دوئم ۔ جب فرد کا نصب العین جبلتوں سے ممتاز اور ممیز نہ ہو بلکہ خود جبلتی خواہشات کی لذت ھی اس کا نصب العین بن جائے تو پھر وہ اپنی جبلتی خواہشات کو حد سے زیادہ اھمیت دے دیتا ہے اور ان کی تشفی میں ضرورت سے زیادہ منہمک ہوتا ہے ۔ مثلاً بعض لوگ جبلت تغذیہ کی لذت، جبلت جنس کی لذت، یا جبلت استیلاء کی لذت پر اس قدر فریفتہ ہوتے ہیں کہ کسی بلند تر نصب العین کی طرف ان کی توجہ منعطف نہیں ہو سکتی۔

حیوان کبھی اپنی جبلتی خواھشات کو ضرورت سے زیادہ مطمئن نہیں کر سکتا جب تک کسی جبلتی خواھش کا قدرتی حیاتیاتی دباؤ اسے مجبور کرتا ہے وہ اسکی تشفی کی طرف متوجہ رہتا ہے ۔ لیکن جونہی کہ یہ دباؤ اپنا زور ختم کر دیتا ہے وہ اپنی اس فعلیت کو جو اس جبلت کی تشفی کے لئے ظہور میں آئی تھی موقوف کر دیتا ہے۔ اور جب تک پھر اس جبلت کا قدرتی حیاتیاتی دباؤ اسے مجبور نہ کرے اسکی طرف متوجہ نہیں ہوتا ۔ اسکے بر عکس انسان قدرتی حیاتیاتی حدود سے تجاوز کرکے بھی اپنی جبلتی خواھشات کی لذت سے بہرہ اندوز ہونے کی کوشش کرتا ہے۔

پہلی صورت میں نصب العین کی محبت اسکے جبلتی تقاضوں کے زور کو بہت بڑی حد تک کم کر دیتی ہے دوسری صورت میں حد سے زیادہ بڑھا دیتی ہے ۔ اسکا مطلب صاف طور پر یہ ہے کہ نصب العین کی محبت انسان کی جبلی خواھشات پر پوری طرح سے حکمران ہے اور اپنی ضرورت کے مطابق ان کو کم و بیش کر سکتی ہے۔ لہذا انسان میں جبلی خواھشات کی بھی کوئی اپنی اھمیت یا مستقل حیثیت نہیں۔ وہ بھی نصب العین کی محبت کے تابع اسکے مختلف شعبوں کے طور پر اسکی خدمت اور اعانت کے لئے ظہور پذیر ہوتی ہے ۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ انسان کی فطرت میں در اصل صرف ایک ھی خواھش ہے جو خود اپنی تکمیل اور تشفی کے لئے پوری آزادی کے ساتھ کار فرما ہے۔ اور وہ نصب العین کی محبت ہے۔ اور دوسری تمام خواھشات اسکے ماتحت ہیں۔

یہ نتیجہ کئی سوالات پیدا کرتا ہے مثلاً یہ کہ جبلتوں کا قدرتی مقصد تو یہ ہے

کہ وہ حیوان کی زندگی اور نسل کے قیام کی ضامن ہوں۔ نصب العین کی محبت کا جذبہ قدرت کے کون سے مقصد کو پورا کرتا ہے؟ اگر یہ جبلتوں سے پیدا نہیں ہوا تو کہاں سے آیا ہے؟ جسم انسانی میں ظہور پذیر ہونے سے پہلے کائنات کے ارتقا میں اسکی تاریخ کیا ہے؟ اسکا آغاز کہاں سے ہوا تھا اور اسکا انجام کیا ہونے والا ہے؟ ان سوالات کا جواب معلوم کرنے کیلئے سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ کونسا نصب العین ہے جو اس جذبہ کی مکمل اور مستقل تشفی کر سکتا ہے۔ ایک بات بالکل ظاہر ہے کہ چونکہ یہ جذبہ حسن و کمال کے لئے ہے وہ کسی ایسے نصب العین سے ہی مکمل اور مستقل طور پر مطمئن ہو سکتا ہے جو مکمل طور پر حسین و جمیل ہو۔ یعنی ایسا نصب العین جس کے اندر وہ تمام صفات حسن بدرجہ' کمال موجود ہوں جنکا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اور ان تمام نقائص سے کلیۃً پاک ہو جو ہمارے ذہن میں آ سکتے ہیں۔ نقص حسن کا نقیض ہے۔ لہذا محبت کا دشمن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہم بسا اوقات ایک ناقص تصور سے بھی محبت کرتے ہیں۔ لیکن یہ اسی وقت تک ممکن ہوتا ہے جب تک کہ اس کا نقص ہماری نظروں سے اوجھل رہے جونہی کہ ہم اسکے کسی نقص کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں ہمارے لئے نا ممکن ہو جاتا ہے کہ ہم اسکی محبت کو پھر کسی درجہ میں بھی قائم رکھ سکیں۔

انسان کے کامل نصب العین کے ان عام اوصاف کی روشنی میں ہم بآسانی معلوم کر سکتے ہیں کہ اسکی مخصوص صفات کیا ہونگی۔ مثلاً ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا حسن غیر محدود اور لازوال ہو۔ کیونکہ اگر ایک انسان یہ سمجھتا ہو کہ اس کے نصب العین کے حسن و جمال کی ایک حد ہے جس سے آگے نہیں جا سکتا، تو پھر وہ یہ سمجھے گا کہ اسکا ایک حصہ یا ایک پہلو زیبائی سے محروم ہے۔ اور جہاں اس کا حسن ختم ہو تا ہے وہاں سے یہ محرومی شروع ہو جاتی ہے۔ اور پھر اگر وہ یہ جانتا ہو کہ کچھ عرصہ کے بعد اسکے نصب العین کا حسن ختم ہو جائیگا، تو وہ یہ سمجھے گا کہ وہ اب بھی حسین نہیں کیونکہ اسکے حسن کو ختم کرنے والا کل کا دن آج بھی آنے والے دنوں میں شمار ہو رہا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا نصب العین زندہ ہو۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ کوئی انسان جان بوجھ کر کسی ایسی چیز کے تصور کو اپنا نصب العین نہیں بنا سکتا جو اسکے نزدیک مردہ اور بے جان ہو۔ وہ خود زندہ ہے۔ لہذا کسی ایسی چیز کے لئے جو مردہ ہونے کی وجہ سے اس سے پست تر درجہ کی ہو۔ وہ محبت کا جذبہ محسوس نہیں کر سکتا، وہ نہ ہی اسکی ستائش کر سکتا ہے اور نہ ہی اسکی خدمت کے لئے

طرح طرح کی قربانیاں کرنے کے لئے تیار ہو سکتا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اسکے حسن کی طرح اسکی زندگی غیر فانی ہو، کیونکہ اگر اسے یقین ہو جائے کہ اس کا نصب العین کل کو اپنی زندگی سے محروم ہونے والا ہے تو وہ یہ محسوس کرنے پر مجبور ہوگا کہ وہ آج بھی دائمی زندگی سے محروم ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اسکے نصب العین کے اندر زندگی کے وہ تمام اوصاف جن سے وہ آشنا ہے موجود ہوں۔ مثلاً یہ کہ وہ سنے، دیکھے، سمجھے، محسوس کرے اور اسکی محبت کا جواب دے۔ انسانی دنیا میں اسکا کوئی مقصد یا مدعا ہو۔ اور اسے اس بات کی قدرت حاصل ہو کہ وہ حصول مدعا کے لئے عمل کرے اور عمل کو کامیاب بنائے۔ دوسرے الفاظ میں اسے اس قابل ہو نا چاہئے کہ بعض باتوں کو پسند کرے اور بعض کو ناپسند۔ اور جن باتوں کو پسند کرتا ہو ان کی اعانت اور امداد کرے اور جن باتوں کو ناپسند کرتا ہو ان کی مخالفت کرے یا انہیں روک دے۔ اپنے مددگاروں اور چاہنے والوں کی حوصلہ افزائی کرسکے اور مخالفوں اور دشمنوں کو سزا دے سکے۔ مختصر یہ کہ ضروری ہے کہ اس میں محبت اور نفرت کے تمام جذبات موجود ہوں۔ اور وہ اپنے مدعا کی پیش برد کے لئے ان کا اظہار کرے۔ اگر کسی انسان کے نصب العین میں یہ اوصاف موجود نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک صفت بھی موجود نہ ہو اور وہ اس بات سے آگاہ ہو جائے تو اسکے لئے اس نصب العین سے محبت کرنا اسکی ستائش کرنا یا اسکی خدمت یا اعانت کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

محبت ہمیشہ محبوب کی خاطر عمل کا تقاضا کرتی ہے۔ اور اس عمل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ محبوب کی خوشنودی حاصل کی جائے۔ وہ رضا مند اور مہربان ہو۔ اور چاہنے والے سے قریب تر آجائے۔ نصب العین رکھنے یا نصب العین سے محبت کرنے کا مطلب سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ عمل کے ذریعہ سے اس کی جستجو کی جائے اسکی خدمت اور اعانت کی جائے۔ اور اس طرح اس کا قرب ڈھونڈا جائے۔ لیکن اگر ایک نصب العین جس سے انسان محبت کرتا ہے نہ کوئی بات پسند کرتا ہے اور نہ ناپسند۔ نہ اس کے نزدیک کوئی بات اچھی ہے اور نہ بری۔ دوسرے الفاظ میں انسانی دنیا میں اسکا کوئی مدعا ایسا نہیں جسکے حصول کے لئے اس کا چاہنے والا جد و جہد کر سکے۔ تو اسکا چاہنے والا کیوں کر جان سکتا ہے کہ اسکی خدمت اور اعانت کرنے کے لئے اسے کیا کرنا چاہئے اور کیا نہیں کرنا چاہئے؟ انسان اپنے نصب العین کی اعانت کے لئے عمل کرنا چاہتا ہے اور جاننا چاہتا ہے کہ یہ عمل کیا ہو۔ وہ ایسی محبت سے مطمئن نہیں ہو سکتا جو اس سے عمل کا کوئی تقاضا نہ کرے، اور جو خود عمل کی صورت اختیار نہ کر سکے۔ اگر وہ یہ جانتا ہو

کہ اس کا نصب العین نہ سنتا ہے ۔ نہ دیکھتا ہے۔ نہ جانتا ہے ۔ نہ محسوس کرتا ہے نہ اسکی محبت کا جواب دے سکتا ہے۔ نہ اسکی قدردانی کر سکتا ہے۔ تو وہ اپنے کسی عمل سے کوئی تسلی نہیں پا سکتا اور اسکے دل میں اپنے کسی عمل کو جاری رکھنے کے لئے کوئی داعیہ پیدا نہیں ہو سکتا ۔ جسے ہم نیکی کہتے ہیں وہ مشہور مثل کے باوجود در اصل کبھی آپ اپنا بدلہ نہیں ہوتی۔ بلکہ فرد کا یہ دلنواز یقین ہمیشہ اس کا انعام ہوتا ہے کہ وہ اسکے نصب العین کے نزدیک جسے وہ ایک شخصیت سمجھتا ہے پسندیدہ ہے۔

پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ایک انسان کا نصب العین پوری طرح سے طاقتور اور قوی ہو۔ کیونکہ اگر وہ یہ سمجھے کہ اسکا نصب العین اتنی قوت نہیں رکھتا کہ اپنے مددگاروں کو جو اسکے مدعا کی پیش برد کے لئے کام کرتے ہیں نوازے یا اپنے دشمنوں کو جو اسکے مدعا کے راستہ میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں سزا دے۔ تو وہ محسوس کرنے لگے گا کہ ایسے نصب العین کی محبت یا اعانت ایک بے سود مشغلہ ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جہاں وہ دنیا کو اپنے نصب العین کے تقاضوں کے مطابق بدلنے کی پوری سعی کریگا ۔ اسکے دشمن اسکی کوششوں کو ناکام بنا دیں گے اور آسانی کے ساتھ جو کچھ اس نے بنایا ہے اسے بگاڑ دینگے ۔ ایسی حالت میں وہ سمجھے گا کہ اس کا نصب العین کمزور اور ناتوان ہے۔ لہذا اسکی محبت اور اعانت کا حقدار نہیں ۔

پھر ضروری ہے کہ اسکے نصب العین کے اندر نیکی کی تمام صفات بدرجۂ کمال موجود ہوں ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ صفات حسن کی صفات ہیں۔ کیونکہ ہم انہیں چاہتے اور پسند کرتے ہیں ۔ اگر وہ محسوس کرنے لگ جائے کہ اس کے نصب العین کے اندر ان میں بعض صفات موجود نہیں یا بدرجۂ کمال موجود نہیں تو وہ اسکو ایک نقص تصور کریگا اور اس سے محبت ترک کر دے گا۔

پھر اسکے نصب العین کو اپنی صفات میں بے مثل اور بے نظیر ہونا چاہئے۔ کیوں کہ اگر اسے معلوم ہو کہ دنیا میں کوئی اور تصور ایسا ہے جس کے اندر یہ صفات اسی درجہ کمال میں موجود ہیں تو وہ بیک وقت دو نصب العینوں سے محبت کرنے کے لئے مجبور ہوگا اور ایسا کرنا اسکی فطرت کے قوانین کے پیش نظر اسکے لئے نا ممکن ہوگا ۔ کوئی شخص بیک وقت دو نصب العینوں سے محبت نہیں کر سکتا اور حسن کی صفات بھی ایسی ہیں کہ وہ ایک سے زیادہ نصب العینوں میں موجود نہیں ہو سکتیں۔

آخر کار یہ بھی ضروری ہے کہ پوری کائنات کی تخلیق اسکے نصب العین کے مدعا کے ماتحت اور اسکی خدمت اور اعانت کے لئے ہو اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اس کا نصب العین خود کائنات کا خالق اور حکمران نہ ہو۔ اور ان تمام صفات کا مالک نہ ہو جو ان دو صفتوں کے اندر مضمر ہیں ۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ قوانین قدرت جو کائنات کی مادی ، حیوانی اور انسانی سطح پر کام کر رہے ہیں اس کے نصب العین کی تخلیق نہیں ہوں گے۔ لہذا اسکے اور اسکے نصب العین کے مشترک مدعا کے ساتھ متصادم ہوں گے اور وہ اور اسکا نصب العین اس قابل نہ ہونگے کہ اس مدعا کو حاصل کر سکیں۔ اور پھر اگر وہ یہ جانتا ہو کہ کائنات جسمیں اس کا اپنا وجود بھی شامل ہے خود بخود وجود میں آگئی ہے اور اسکے نصب العین کی حکمرانی کے دائرہ سے باہر ہے تو وہ محسوس کرے گا کہ اس کا نصب العین اس سے پست تر درجہ کا یا زیادہ سے زیادہ اس سے مساوی درجہ کا کوئی وجود ہے۔ لہذا اس سے محبت کرنے یا اسکی خدمت یا اعانت کرنے یا اس کے لئے جان قربان کرنے کا کوئی جذبہ اپنے دل کے اندر محسوس نہیں کریگا۔

حسن و کمال کی ان صفات کے اندر ان کی جزئیات اور تفصیلات کے طور پر اور بہت سی صفات مضمر ہیں جن کا استخراج ہم اسی طریق سے کر سکتے ہیں۔ نصب العین کی یہ صفات ہیں جن کا تقاضا انسان کی فطرت کے اندر یعنی اسکے جذبۂ حسن و کمال کے اندر موجود ہے - یہی وجہ ہے کہ انسان کا نصب‌العین خواہ کچھ ہو۔ وہ ایک پتھر یا دریا یا درخت یا پہاڑ یا حیوان ہو۔ ایک بت یا قوم یا وطن یا نسل ہو، کوئی نظریہ یا مذہب یا ' ازم،، ہو انسان ہر حالت میں ان صفات کو اپنے نصب العین کی طرف شعوری یا غیر شعوری طور پر منسوب کرتا ہے ۔ اگر اس کا نصب العین مردہ اور بے جان بھی ہو تو جب بھی وہ اسے اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔ اس کے ساتھ اس طرح سے برتاؤ کرتا ہے گویا کہ وہ ایک زندہ شخصیت ہے جس کے اندر محبت، نفرت، قوت، حسن، نیکی، صداقت ایسی تمام صفات موجود ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ اسکے لئے ممکن ہوتا ہے کہ اس سے محبت کرے اور اس پر جان نثار کرنے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دے۔

اب ظاہر ہے کہ نصب العین کی یہ صفات ایک ایسے ایغو یا ایسی خودی کی صفات ہی ہوسکتی ہیں جو حقیقت کائنات ہو۔ قدرت کوئی ضرورت پیدا نہیں کرتی جسکی تکمیل کا سامان پہلے ہی مہیا نہ ہو۔ در اصل قدرت میں ضرورت اور اسکی تکمیل کا سامان ہمیشہ ایک ہی چیز کی تخلیق کے دو پہلوؤں کی طرح موجود ہوتے ہیں ۔ جہاں کوئی قدرتی ضرورت موجود ہو وہاں اسکی تکمیل کا سامان

اسکے ساتھ ہی موجود ہوتا ہے ۔ اگر یہ بات نہ ہو تو کائنات کے اندر قدرت کے مقاصد پورے نہیں ہو سکتے ۔ ممکن نہیں کہ قدرت انسان کو جو ارتقائے کائنات کا سب سے زیادہ قیمتی ثمر ہے صرف ایک ہی خواہش عطا کرے اور وہ ایک ایسی خودی کی شدید محبت کی صورت میں ہو جو خود کائنات کی آخری حقیقت ہو۔ اور پھر یہ خودی فی‌الواقع موجود نہ ہو۔ در اصل اس خودی کے وجود کی سب سے بڑی دلیل خود انسان کی خودی ہے جو اسکو چاہتی ہے اور جسکی تشفی اور تکمیل اس خودی کے بغیر ممکن نہیں ۔ جو شخص خدا کا منکر ہے وہ در حقیقت اپنے آپ کا منکر ہے ۔ یہی مطلب اقبال کا ہے جب وہ کہتا ہے—

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
میری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا

منکر او اگر شدی منکر خویشتن مشو

قرآن میں جا بجا اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں کہ خدا کی آزادانہ محبت کا جذبہ انسان کی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے۔ یہی وہ جذبہ ہے جس نے روز ”ازل الست بربکم“ کے جواب میں ذریت آدم کو بیک آواز ”بلیٰ“ کہنے پر مجبور کیا تھا—

و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهد هم علی انفسهم الست بربکم قالو ا بلیٰ شهدنا

(ترجمہ) جب تیرے پروردگار نے بنی آدم کی اولاد کو انکی پیٹھوں سے اکٹھا کرکے اپنے آپ پر گواہ بنایا اور پوچھا کہ کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں ۔ تو سب نے کہا ”کیوں نہیں“ ہم گواہ ہیں—

یہی وہ امانت ہے جسے خدا نے روز ازل زمین و آسمان کے سامنے پیش کیا تھا۔ جسکو اٹھانے سے زمین و آسمان نے خوف کے مارے انکار کر دیا تھا اور جسے انسان نے بخوشی قبول کر لیا تھا۔ لیکن بعد میں آج تک اس امانت کو غلط معبودوں کے لئے کام میں لانے اور اسکی ذمہ داریوں سے پوری طرح عہدہ برآ نہ ہو سکنے کی وجہ سے جہالت اور ظلم کا مرتکب ہوتا چلا آ رہا ہے—

انا عرضنا الا مانة علی السموات والارض والجبال فا بین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا

(ترجمہ) ہم نے امانت کو آسمانوں زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا انھوں نے اسے اپنے ذمہ لینے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے۔ لیکن انسان نے اسے اٹھا لیا بے شک وہ نادان اور ظالم ہے،،—

اور اسلام دین فطرت اسی لئے ہے کہ وہ اس فطری جذبہ کی راھنمائی کرتا ہے۔

فا قم و جھک للذین حنیفا فطرۃ اللہ التی فطرالناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ ذالک الدین القیم

(ترجمہ)۔ اے پیغمبر دین پر یکسوئی سے قائم رھو یہی اللہ کا دین فطرت ہے جس پر اس نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے اللہ کی تخلیق میں تغیر نہیں ھوتا اور یہی قائم رہنے والا دین ہے—

افسوس ہے کہ اگرچہ آج فطرت انسانی کے علماء اور حکماء اس بات پر متفق ھیں کہ انسان میں نصب العین کی محبت کا ایک جذبہ کار فرما ہے تاھم وہ نفس انسانی کے اندر اس جذبہ کے منبع اور ماخذ کے متعلق اور لہذا اسکی پوری ماھیت کے متعلق بالکل بے خبر ھیں۔ اور ان کی یہ بے خبری جو ان کے آپس کے شدید اختلافات میں آشکار ہے اس زمانہ میں انسانی اور اجتماعی علوم کی ترقی میں ایک زبردست رکاوٹ بنی ھوئی ہے۔ ان سب علماء و حکماء کا خیال ہے کہ یہ جذبہ کسی نہ کسی جبلت سے یا سب جبلتوں کے مجموعہ سے ماخوذ ہے۔ مثلاً فرائڈ سمجھتا ہے کہ یہ جبلت جنس کی ایک بگڑی ھوئی شکل ہے۔ جب انسان سماج کے خوف سے اپنی غیر محدود جنسی خواھشات کو پوری طرح سے مطمئن نہیں کر سکتا تو یہ خواھشات دب جاتی ھیں اور مسخ ھو کر نصب العین کی صورت اختیار کر لیتی ھیں۔ چونکہ وہ اپنی اصلی شکل میں تکمیل نہیں پا سکتیں وہ اپنا بھیس بدل لیتی ھیں۔ ایڈلر کا خیال ہے کہ در اصل نصب العین کی محبت جبلت استیلا (Self assertion) کی ایک بدلی ھوئی صورت ہے۔ انسان فطرتاً قوت اور غلبہ کا خواھشمند ہے۔ جب اسکی یہ خواھش پوری نہیں ھوتی اور مسدود ھو جاتی ہے تو یہ بگڑ کر نصب العین کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ کارل مارکس کا خیال ہے کہ نصب العین کی محبت جبلت تغذیہ یعنی ضرورت خوراک (جس میں وہ لباس اور رھائش کی ضروریات کو بھی شامل کرتا ہے) کی ایک بگڑی ھوئی صورت ہے۔ جب انسان کی یہ مادی اور اقتصادی ضروریات ٹھیک طرح سے پوری نہیں ھوتیں تو وہ ذھنی طور پر ان کی کمی کی تلافی کے لئے نصب العین ایجاد کر لیتا ہے۔ میکڈوگل کا خیال یہ ہے کہ انسان کی

نصب العینی خواهشات جبلتوں کے ایک مجموعہ سے پیدا ہوتی ہیں جسکو وہ جذبہ؎ ذات اندیشی کہتا ہے اس جذبہ سے ایک کمزور نصب العینی خواهش پیدا ہوتی ہے ۔ جو بعد میں جبلت استیلاء سے قوت حاصل کرتی ہے، وغیرہ۔

ان حکماء کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ ڈارون کے نظریہ کی روسے جوان کے نزدیک علمی مسلمات میں داخل ہے سب سے پہلے مادہ تھا اور اسکے ساتھ اسکے مادی یا طبعیاتی قوانین تھے ۔ اسکے بعد مادہ سے حیوان نمودار ہوا اور اپنی جبلتوں کو ساتھ لایا ۔ اب حیوان سے انسان نمودار ہوا ۔ لہذا اگر انسان میں کوئی خواهشات ایسی پیدا ہو گئی ہیں مثلاً نصب العین کی محبت وغیرہ۔ تو وہ لا محالہ حیوان کی جبلتوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ لیکن یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی شخص کسی ایسے ستارے سے جہاں درخت نہیں ہوتے زمین پر نازل ہو جائے اور ایک درخت کے نشو و نما کو دیکھکر یہ رائے قائم کر لے کہ ایک درخت میں سب سے پہلے تنہ ہوتا ہے بعد میں شاخیں پھوٹتی ہیں اور پتے نکلتے ہیں پھر پھول نمودار ہوتا ہے اور پھول سے پھل پیدا ہوتا ہے جس میں سے بیج نکلتا ہے۔ اگر کوئی زمین کا رہنے والا اسے کہہ دے کہ بیج جو سب سے آخر میں نمودار ہوا ہے سب سے پہلے بھی وہی تھا اگر چہ وہ تہ زمین سب کی نظروں سے اوجھل تھا ۔ اور یہ کہ تنہ، شاخیں، پتے، پھول، پھل اور بیج سب اسی سے پیدا ہوئے ہیں تو وہ اس بات کو باور نہیں کریگا ۔ کیونکہ اس نے بیج کو پھوٹتے ہوئے اور ایک ننھے سے پودے کو درخت بنتے نہیں دیکھا۔

ان حکماء کے نظریات کے بالمقابل اقبال نے ہمیں بتایا ہے کہ مقصد، مدعا یا نصب العین کی محبت مادہ اور جبلت سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ خودی کے ایک مرکزی اور دائمی وصف کے طور پر خود بخود موجود ہے ۔ خودی، مادہ اور جبلت سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس نے محنت اور کشمکش کے طویل ادوار سے گذر کر خود مادہ اور جبلت کو پیدا کیا ہے تاکہ مادہ اور جبلت کی اس تعمیر میں جسے جسد انسانی کہا جاتا ہے متمکن ہو اور پھر ارتقا کی انتہائی منزلوں کو طے کرتی ہوئی اپنے کمال پر پہنچے۔

تری آگ اس خاکداں سے نہیں　　جہاں تجھسے ہے تو جہاں سے نہیں

مستی ز بادہ می رسد و از اياغ نیست　　هر چند بادہ را نتوان خورد بے اياغ

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے، خاک تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل؟ مستی و سوزو سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مے سے ہے ساغر، کہ مے ساغر سے ہے
ارتباط حرف و معنی؟ اختلاط جان و تن
جسطرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

رومی نے اسی خیال کو یوں ظاہر کیا ہے

پیکر از ماھست، شد مانے ازو
ساغر از مے مست شد، نے مے ازو

اقبال نے اپنی کتاب ''اسرار خودی،، کا پورا ایک باب اس مضمون کے لئے وقف کیا ہے کہ مدعا، مقصد یا نصب العین خودی کی زندگی ہے۔

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را و را از مدعاست

زندگی کا راز اسی بات میں ہے کہ انسان کسی مقصد یا نصب العین کی محبت کی شراب سے مخمور ہو۔

اے زراز زندگی بیگانہ خیز
از شراب مقصدے مستانہ خیز

مدعا یا نصب العین ہمارے تمام اعمال و افعال کی قوت محرکہ ہے۔

مدعا گردد اگر مہمیز ما — همچو صر صر مے رود شبدیز ما
مدعا راز بقائے زندگی — جمع سیماب قوائے زندگی
چون حیات از مقصدے محرم شود — ضابط اسباب ایں عالم شود
گردش خونے کہ در رگہائے ماست — تیز از سعئی حصول مدعاست
مدعا مضراب ساز همت است — مرکزے کو جاذب ہر قوت است

اور نصب العین یا مقصد کو منتہائے حسن و کمال ہونا چاہئے۔ تاکہ وہ

انسان کے جذبۂ حسن کو پوری طرح سے مطمئن کر سکے۔ اور انسان اس سے بدرجۂ کمال محبت کر سکے۔

مقصدے از آسماں بالا ترے
دلربائے، دلستانے، دلبرے

یہ آسمان سے بالاتر، دلربا، دلستان اور دلبر نصب العین جو انسان کی خودی کو پوری طرح مطمئن کر سکتا ہے خدایا خود ئی کائنات ہے۔ خدا کی محبت کے بغیر خودی اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتی۔

خودی را از وجود حق وجودے   خودی را از نمود حق نمودے
از همه کس کناره گیر صحبت آشنا طلب   هم زخدا خودی طلب هم زخودی خدا طلب

هم بالعموم یہ تو جانتے هیں کہ انسان کی فطرت خدا کو چاهتی ہے لیکن اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ خود خدا بھی انسان کو چاهتا ہے اور اس نے انسان کے دیدار کے لئے هی کائنات کا یہ هنگامہ برپا کیا ہے۔

یہ راز هم سے چھپایا ہے میر واعظ نے   کہ خود حرم ہے چراغ حرم کا پروانہ
خود تجلی کو تمنا جسکے نظاروں کی تھی   وہ نگاهیں ناامید نور ایمن هو گئیں

عشق اندر جستجو افتاد و انسان حاصل است
جلوۂ او آشکار از پردۂ آب و گل است

خودی انسان کی هو یا کائنات کی، اس کا مرکزی وصف حسن کی محبت ہے۔ اور خودی جس نصب العین سے محبت کرتی ہے وہ خود خودی ہے جو خود منتهائے کمال ہے۔ انسان کی خودی خدا کی محبت کے شدید جذبہ کی وجہ سے جو ایک پرزور عمل کی صورت میں نمودار هوتا ہے تخلیق و ارتقا کے ایک مسلسل دور میں سے گذر رهی ہے۔ جس کے آخر میں وہ حسن و کمال کی انتها پر پهنچیگی۔ حسن کی جستجو جو خدا اور انسان دونوں کی طرف سے جاری ہے عمل ارتقا کا باعث ہے جو انسانی مرحلہ میں عمل تاریخ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ ارتقا کا یہ عمل جسکو جاری رکھنے کے لئے خدا کے فرشتے بھی مددگار هیں انسان کو اپنی منزل کمال کی طرف لئے جا رہا ہے۔

ارتقا کے اس عمل کی وجہ سے انسان کی خودی کا گوهر آبدار رفتہ رفتہ مادہ کی

کثافتوں اور تاریکیوں سے نکل نکل کر روحانیت کی روشنیوں میں آتا جا رہا ہے قرآن اس نقطہ نظر کی تائید کرتا ہے—

هوالذی یصلی علیکم و ملئکته لیخرجکم من الظلمت الی النور

(ترجمہ) ''اللہ وہ ہے جو اپنے فرشتوں سمیت تم پر درود بھیجتا ہے تاکہ تم کو اندھیروں سے روشنی میں لائے،،—

اللہ ولی الذین آمنوایخرجهم من الظلمت الی النور

(ترجمہ) ''خدا ان لوگوں کا دوست ہے جو ایمان لائے ہیں یعنی خدا سے محبت کرتے ہیں۔ وہ ان کو اندھیروں سے نکالکر روشنی میں لاتا ہے،،—

جب اس گوہر کی باز یافت مکمل ہو جائے گی تو اس کائنات میں خود خدا بھی پوری طرح بے حجاب ہو جائیگا—

ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجوست چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
گاہے بہ برگ لالہ نویسد پیام خویش گاہے درون سینہ' مرغان بہ هاؤ هوست
در نرگس آرمید کہ بیند جمال ما چنداں کرشمہ داں کہ نگاهش بگفتگوست
آہے سحر کہی کہ زند در فراق ما بیرون و اندرون زبروزبر و چار سوست
هنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست
پنہاں بہ ذرہ ذرہ و نا آشنا هنوز پیدا چو ماهتاب و بآغوش کاخ و کوست
در خاک دان ما گہر زندگی گم است ایں گوهرے کہ گمشدہ ما ایم یا کہ اوست

کیوں کہ جوں جوں انسان اپنے کمال کے قریب پہنچتا جائے گا اور اپنی اصلی فطرت کو پاتا جائے گا خدا کی صفات اسکے اندر زیادہ سے زیادہ جلوہ گر ہوتی جائینگی۔ انسان کی خودی گویا چھوٹے پیمانہ پر خدا کی خودی کا عکس ہے—

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جسطرح آنکھ کے تل میں ہے

حدیث کے الفاظ ان اللہ خلق آدم علی صورته (خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے) اس مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہیں اگر انسان کی خودی اپنی اصلی فطرت کے اعتبار سے خدا کی خودی کا عکس نہ ہوتی تو انسان خدا کو پہچان بھی نہ

سکتا ۔ اور اس لئے اسکی عبادت نہ کر سکتا ۔ ایسی صورت میں وہ خدا کی معرفت کا مکلف نہ ہوتا اور خدا کا خلیفہ نہ بن سکتا ۔ خدا کو پہچاننے کے لئے یہ کافی ہے کہ انسان اپنے کو پہچانے —

من عرف نفسہ فقد عرف ربہ

جس نے اپنے آپ کو پہچانا اسنے خدا کو پہچانا —

خدا کی معرفت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرتا ہے اور حدیث کے الفاظ میں متخلق با خلاق اللہ ہو جاتا ہے —

در اصل جس طرح سے درخت کی نشو و نما ایک دائرہ بناتی ہے ۔ کائنات کا ارتقا بھی ایک دائرہ بناتا ہے ۔ خودی جس کا کمال درخت کے بیج کی طرح کائنات کے ارتقا کی انتہا پر آتا ہے ۔ وہی کائنات کی ابتدا بھی ہے ۔ اور پھر خودی جو کائنات کے مادی، حیوانی اور انسانی مدارج میں آشکار ہو رہی ہے وہی درخت کے بیج کی طرح کائنات کے اندر اسکی روح رواں کے طور پر پوشیدہ بھی ہے —

ھوالاول والاخر والظاھر والباطن .

(ترجمہ) وہی اول ہے وہی آخر، وہی آشکار ہے اور وہی پوشیدہ۔

اگر اس حقیقت کو اس سے بھی زیادہ مختصر الفاظ میں بیان کرنا ہو تو کہنا چاہئیے کہ خودی ایک تیر کی طرح ہے جو کمان سے چھوٹا ہے لیکن پھر کمان ہی کی طرف واپس آرہا ہے —

یہ ہے خلاصۂ علم قلندری کہ حیات
خدنگ جستہ ہے لیکن کمان سے دور نہیں

نصب العین کی محبت جو انسان میں جلوہ گر ہوئی ہے اور ایک نفسیاتی قوت کی صورت میں انسان کی فعلیت اور اسکے ارتقا کا باعث بن رہی ہے وہی حیوانی مرحلۂ ارتقا میں ایک حیاتیاتی قوت کی صورت میں حیوان کی فعلیت اور اس کے ارتقا کا باعث اور اس سے پہلے ایک مادی برقی قوت کی صورت میں مادہ کی فعلیت اور اسکے ارتقا کا باعث بن رہی تھی ۔ اور اسکی آخری حقیقت خدا کے اس ارادہ کی زبر دست قوت ہے جس نے قول "کن" کی صورت اختیار کی تھی —

اقبال کے جمالیاتی افکار

نصیر احمد ناصر

ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۳—۱۹۳۸) شاعر، فلسفی اور عالم جمالیات ھیں ۔ وہ سیالکوٹ میں پیدا ھوئے ۔ اور انھوں نے لاھور میں ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو وفات پائی—

اقبال کے جمالیاتی تصورات پر بحث کرنے سے پہلے اس امر کی صراحت ضروری ھے ۔ کہ انھوں نے جمالیات پر جو کچھ کہا ھے ۔ صرف شعر میں ھی کہا ہے۔ لہذا ان کے افکار میں اس منطقی نظم و ضبط اور ربط و تسلسل کی توقع نہیں کی جا سکتی جو نثری تحریرات میں پائے جاتے ھیں ۔ لیکن اس کا یہ مقصد بھی نہین کہ ان کے نظام فکر میں سرے سے وحدت ھی کا فقدان ھے ۔ ان کے فکر میں یقیناً منطقی تسلسل اور ھم آھنگی پائی جاتی ھے ۔ جو بادی‌النظر میں محض اس لئے نظر نہیں آتی ۔ کہ ان کے افکار مختلف شعری صورتوں میں علیحدہ علیحدہ مقامات پر بکھرے پڑے ھیں ۔ چنانچہ اگر ان کے متعلقہ اشعار کو ان کے ارتقائی فکری تسلسل کے ساتھ یکجا کر کے دیکھا جائے تو ان میں منطقی نظم و ضبط اور ربط و تسلسل صاف وحدت کی صورت میں نظر آنے لگتا ھے ۔ لہذا ناقد ھو یا مؤرخ جمالیات، اسے اقبال کے جمالیاتی نظریات کا جائزہ لینے اور ان پر نقد و نظر کا دروازہ کھولنے سے پیشتر ان کے افکار کو مختلف مقامات سے اکھٹا کر کے ایک ارتقائی فکری تسلسل میں یکجا کر لینا از بس ضروری ھے ۔ ورنہ اس کا جائزہ یا محاکمہ معتبر نہ ھوگا—

ھر فلسفی اور مفکر کی طرح اقبال کے نظام فکر کا بھی ایک مرکزی نقطہ ھے، اور وہ ھے ''خودی،، ۔ خودی کیا ھے؟ اقبال نے اس کے صفات اور اھمیت پر بہت کچھ لکھا ھے اور بڑی وضاحت کے ساتھ لکھا ھے ۔ لیکن جہاں تک خودی کی ماھیت کا تعلق ھے اس نے صرف اس قدر ھی کہا ھے ۔ کہ وہ ایک ''نقطۂ نور،، ھے—

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ''نور،، جو ہمارے جسم میں ہماری زندگی و حرکت کا مبداء ہے، خود کیا ہے؟ اقبال نے براہ راست تو اس کا جواب نہیں دیا ۔ البتہ نور کی ایک ایسی صفت بیان کر دی ہے جو اس کی ماہئیت کی طرف نشاندھی ضرور کرتی ہے—

درون سینہ آدم چہ نور است
چہ نور است اینکہ غیب او حضوراست

اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ کون سی عجیب شے ہے جو ہمارے سینے میں موجود ہونے کے باوجود ہم سے مخفی بھی ہے ۔ اور ساتھ ھی ہم پر ظاہر بھی ہے یعنی وہ ہمارے حواس سے پوشیدہ تو ہے لیکن ہمارے وجدان و شعور سے پنہاں نہیں ہے ۔ دوسرے لفظوں میں اس کا اخفا ھی اسکی ہستی کے شعور کا ذمہ دار ہے۔ بنظر غائر دیکھیں ۔ تو اس شعر میں اقبال نے قرآن حکیم کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ جس میں حقیقت انسانی کے اس پہلو کی نقاب کشائی کی گئی ہے ۔ کہ انسان میں حسیاتی ۔ وجدانی ۔ اور ذہنی تعقل و شعور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ اپنی روح اس میں پھونک دیتا ہے—

و نفخت من روحی وجعل لکم سمع والبصر و الافئدۃ (اے انسان! تم میں جب میں نے اپنی روح پھونک دی، تب تمہارے لئے سامعہ و باصرہ (یعنی حواس) اور قلب (یعنی دل و دماغ) کی قوتیں بنا دیں)—

اقبال نے اس رعایت معنوی سے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے (اللہ نورالسموات والارض) لہذا اس کی روح بھی نور ہوگی، روح انسانی کو اسکی محدودیت کی بناء پر نقطہ' نور اور خدا کی رعایت لفظی سے اس کو خودی کے نام سے موسوم کر دیا ۔ اپنے اس ذہنی پس منظر کی بناء پر اقبال خودی کو خدا کے اسم تصغیر کے طور پر ھی استعمال کرتا ہے ۔ لیکن ہمہ اوست کے مسلک کے داعیوں کی طرح اسے خدا نہیں سمجھتا ۔ بلکہ وہ خودی کو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ھی تصور کرتا ہے ۔ مخلوق جو اس عالم صوری میں ''معنی دیریاب،، بھی ہے ۔ اور خدائی صفات سے اضافی طور پر متصف ہونے کی بناء پر خود ذات میں ایک لا محدود عالم ممکنات بھی ہے ۔ اس امر کی مجملاً توضیح یہ ہے کہ خودی اگرچہ اس ذات مطلق کی جزو ہے ۔ جو منفرد و یکتا اور علیم و خبیر ہے لیکن جب مطلقیت کی لا محدودیت لا فانیت اور لا مکانیت و لا زمانیت سے جدا ہو کر زمان و مکان کی

محدودیت و فانیت کے اندر ایک بڑی ھی ناچیز تنگناء کے اندر جسے قفس عنصری یا جسم انسانی کہتے ھیں، مقید کر دی جاتی ھے۔ تو اپنے صفات سے کلیتاً محروم تو نہیں ھو جاتی، البتہ ان صفات میں محدودیت ضرور پیدا ھو جاتی ھے۔ اگرچہ اس محدودیت میں لا محدودیت کے امکانات بھی موجود ھوتے ھیں جنکو بروئے کار لانا ھی فطرت کا منشا، حیات انسانی کا مقصود اور انسان کی عبادت ھے۔ اور یہی فلسفۂ حیات کا خلاصہ یا جوھر ھے۔ بہر کیف خودی کو قفس عنصری میں بھی اپنا شعور رھتا ھے اور اس کا یہی شعور ذاتی ھے۔ جو ھر فرد کو انفرادی حیثیت بخشتا ھے—

روح مطلق کا چونکہ یہ خاصہ ھے کہ وہ ھر لحظہ مظاھر کائنات میں اپنی گوناگون شان ارتقائی کے ساتھ جلوہ افروز ھوتی رہے لہذا روح انسانی یا خودی بھی اپنی اصل کی طرح ھر دم اپنے عالم ممکنات میں ایک حرکت مسلسل اور نت نئی شان میں جلوہ گر ھوتی رھتی ھے۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ اس کا مسلسل شان تغیر میں ظاھر ھونا روح مطلق کی طرح محض اضافی حیثیت میں ھوتا ھے۔ ورنہ اپنی مطلق حیثیت میں وہ روح مطلق کی طرح ھر رنگ تغیر سے ناآشنا ھے—

من او را ثابت و سیار دیدم
من او را نور دیدم نار دیدم

یہ نور جس طرح اپنی موضوعی صورت میں زندگی و حرکت کا سر چشمہ ھے۔ اسی طرح اپنی معروضی صورت میں حسن و سرور کا مبداء بھی ھے۔ لیکن اس خودی میں مادی عناصر میں مقید ھوجانے کے سبب اس نور کی ایک متضاد صفت بھی پیدا ھو جاتی ھے۔ جو نار ھے۔ اور یہ نار اپنی معروضی صورت میں جمود و تعطل اور موضوعی صورت میں قبح و حزن کا منبع ھے۔ چنانچہ اسی لئے اقبال نے خودی کو نور بھی کہا ھے اور نار بھی—

خودی کا ظہور و خفاء ھی فلسفے کی زبان میں معروضیت و موضوعیت کہلاتا ھے۔ معروضیت موجودات کا ظہور اور موضوعیت زندگی کی حرکی قوتوں کا مخفی سر چشمہ ھے۔

خودی کیا ھے؟ راز درون حیات
خودی کیا ھے؟ بیداری کائنات

یہ تصور خودی اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اقبال زندگی کے موضوعی یا تنزیہی پہلو اور اسکے معروضی یا صوری پہلو دونوں کا قائل ہے ۔ اپنے اس تصور کی بنا پر وہ حسن کی معروضی و موضوعی دونوں حیثیتوں کو تسلیم کرتا ہے ۔ اس شعر سے یہ بھی ترشح ہوتا ہے ۔ کہ اقبال حسن کی پیدائی کے لئے ''اظہار،، کو ضروری سمجھتا ہے—

خودی جب تک معرض اظہار میں نہیں آتی وہ زندگی کا محض ایک موضوعی راز ہوتی ہے ۔ لیکن جب وہ اپنا اظہار کر دیتی ہے ۔ تو کائنات کی بیداری یا حسن بن جاتی ہے ۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال اس جمالیاتی مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے ۔ جو نظریۂ اظہاریت کا داعی ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس مکتب فکر کے نزدیک ''اظہار،، حسن کی ایک لازمی شرط ہے ۔ اقبال کا یہ تصور حسن قرآنی ہے ۔ جسے بعض جدید مغربی علمائے جمالیات نے بھی اپنانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے کروچے اس نظریۂ اظہاریت کا سب سے زیادہ متشدد نقیب ہے۔ بہر کیف اقبال نے اس تصور حسن کو بیان کرنے کے لئے کئی انداز اختیار کئے ہیں ۔

آفریدن ؟ جستجوئے دلبرے
وا نمودن خویش را بر دیگرے

اس شعر میں اس نے اس اہم نکتے کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے ۔ کہ فنی تخلیق کا اصل محرک جذبۂ محبت ہوتا ہے ۔ یہ محبت فنکار کو اس شے سے ہوتی ہے۔ جو اسکے تصور میں حسین ترین ہوتی ہے ۔ لہذا وہ اسکی محبوب و دلبر ہوتی ہے۔ اور اس پیکر حسن و محبت کی تلاش میں وہ عالم فن میں آ نکلتا ہے ۔ جہاں جذبۂ محبت اسے اپنے محبوب کو عالم تصور سے عالم محسوس میں لانے پر مجبور کرتا ہے ۔ اس اعتبار سے فنکار کا اپنے حسین ترین تصور کو محسوس صورت میں لانے اور ظاہر کر دینے کا نام تخلیقی فعلیت ہوا ۔ یہ تخلیقی فعلیت در اصل خودی کا اظہار ذاتی ہوتا ہے ۔ اور اس میں ھی اس کی بقا اور ترقی و استحکام کا راز مضمر ہے—

بے ذوق نمود، زندگی موت تعمیر خودی میں ہے خدائی
اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نمود سیمیائی

کیا اقبال کے نزدیک واقعی کائنات محض نمود سیمیائی ہے؟ کیا وہ واقعی اسے نظر کا دھوکہ سمجھتا ہے؟ اقبال جیسے وحی و تنزیل کی روشنی میں حیات و

کائنات کا مطالعہ کرنے والے مفکر سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی۔ کہ وہ ہندوؤں کی طرح اس کائنات کو مایا اور تصوریت پسندوں کی طرح اسے فریب نظر سمجھتا ہو۔ جبکہ قرآن حکیم صاف الفاظ میں اس نظریے کا بطلان کرتا ہے۔ اور علی الاعلان کہتا ہے۔ کہ یہ کائنات اسکی تخلیق ہے۔ جو نہ تو کھیل تماشہ ہے اور نہ باطل ہے۔ بلکہ یہ "تخلیق بالحق" ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال بھی کائنات کو تخلیق بالحق ہی مانتا ہے۔ اور اس نے محض مادیت پسندوں کے اس مسلک کا بطلان کرنے کے لئے کہ یہ مادہ ازلی ، ابدی اور قائم بالذات ہے۔ اسے نمود سیمیائی کہہ دیا۔ چنانچہ اپنے اگلے ہی شعر میں وہ اپنے اس تصور کی وضاحت کر دیتا ہے۔ کہ کائنات اس بنا پر نمود سیمیائی ہے۔ کہ وہ قائم بالذات نہیں۔ لیکن وہ چونکہ قائم بخودی ہے۔ اور خودی حق ہے۔ اس لئے وہ تخلیق بالحق ہے۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار کرد
صد جہان پوشیدہ اندر ذات او غیر او پیداست از اثبات او

ان اشعار میں اقبال نے اپنے مسلک اظہاریت کو نہایت واضح الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ ذرا غور سے دیکھیں۔ تو اقبال نظریۂ اظہاریت میں متقدمین سے صاف آگے نظر آتا ہے۔ کیونکہ وہ "اظہار" ہی کو عین حیات سمجھتا ہے۔

نہ کر ذکر فراق آشنائی
کہ اصل زندگی ہے خود نمائی

کروچے نے حسن آفرینی کے لئے اظہار کے ساتھ تکمیل و اتمام کی شرط بھی لگائی ہے۔ یعنی اظہار مکمل ہونا چاہئے۔ لیکن اقبال نے حسن آفرینی کے لئے اظہار کو خودی کی قوت کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ یعنی خودی کا اظہار جتنا پر زور ہوگا، معروض اسی نسبت سے حسین ہوگا۔

وا نمودن خویش را خوئے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروئے خودی است
چون حیات عالم از زور خودی است
پس بقدر استواری زندگی است

اقبال، قوت و رفعت کو اصل کے اعتبار سے ایک ہی شے خیال کرتا ہے۔ اس لئے اس کے نزدیک اس خودی کا اظہار حسین ہوتا ہے جس کا مقام بلند ہو۔ اس کے علی الرغم جس خودی کا مقام پست ہوگا اس کا اظہار بھی قبیح ہوگا۔

جہاں خودی کا بھی ہے صاحب فراز و نشیب
یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے ناخوب
نمود جس کی فراز خودی سے ہو وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نامحبوب

اس سلسلہ تصور کا ایک متنازع فیہ مسئلہ یہ ہے کہ حسن، معروضات کی اپنی خلقی صفت اور ذاتی جوہر ہے یا نہیں؟ ''وحدت حسن وجود'' کے نظریے کی رو سے حسن، معروضات کا ذاتی جوہر یا صفت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کوئی حسین معروض بھی، حسن کے اعتبار سے قائم بالذات نہیں ہو سکتا۔ اس مقدمے کی بنا پر کہ تمام معروضات حسن مطلق کی بدولت ہی حسین نظر آتے ہیں، افلاطونس کے مکتب فکر میں حسن کو مستعار، اضافی اور فانی کہا گیا ہے۔ اقبال بھی اپنے ابتدائی کلام میں مجازی حسن کے فانی ہونے سے بہت متاثر نظر آتا ہے۔

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا — جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویر خانہ ہے دنیا — شب دراز عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگ تغیر سے جب نمود اس کی — وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہو جسکی
کہیں قریب تھا یہ گفتگو قمر نے سنی — فلک پہ عام ہوئی اختر سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سنکر سنائی شبنم کو — فلک کی بات بتا دی زمین کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیام شبنم سے — کلی کا ننھا سا دل خون ہوگیا غم سے

چمن سے روتا ہوا موسم بہار چلا
شباب سیر کو آیا تھا سو گوار چلا

قرآن حکیم کا جمالیاتی مسلک یہ ہے۔ کہ کائنات کی ہر شے حسین ہے۔ اور وہ اشیاء بھی جو اپنی اضافی یا مطلق حیثیت یا کسی اور سبب سے بظاہر قبیح نظر آتی ہیں، حقیقت میں حسین ہیں۔ اس قرآنی جمالیاتی نظریے کو آگستائین بھی حکیمانہ انداز میں پیش کر چکا ہے۔ اقبال بھی اس نظریے کا حامل ہے اور اس نے اس نظریے کو اشعار میں اس طرح بیان کیا ہے۔

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایاں حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہرقطرے میں ہے طوفان حسن
حسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضو گستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمان صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گلفروشی میں ہے یہ
عظمت دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلک نا آشنا کی کوشش گفتار میں
ساکنان صحن گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمۂ کہسار میں، دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں، صحرا میں، ویرانے میں، آبادی میں حسن
روح کو لیکن کسی گم گشتہ شے کی ہے ہوس
ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ مثل جرس
حسن کے اس عام جلوے میں بھی یہ بیتاب ہے
زندگی اس کی مثال ماہیٔ بے آب ہے

مندرجہ بالا اشعار کی رو سے اقبال کے نظریۂ حسن کا معروضی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ حسن کے معروضی یا خارجی وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے متعدد مقامات پر اس امر کا اظہار کیا ہے۔ مثلاً

قلب و نظر کی زندگی، دشت میں صبح کا سماں
چشمۂ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
حسن ازل کی ہے نمود، چاک ہے پردۂ وجود
دل کے لئے ہزار سود، ایک نگاہ کا زیاں

اقبال جس طرح حسن کی معروضیت کا قائل ہے اسی طرح وہ حسن کی موضوعیت کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ یہ تضاد فکر نہیں، بلکہ ایک خاص انداز فکر ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ عام طور پر حقیقت کے مختلف پہلوؤں کو نہ تو بیک وقت بیان کرتا ہے اور نہ ہی اس اعتبار سے اس کے بیان میں کوئی منطقی تسلسل ہوتا ہے۔ بلکہ وہ ان کو جستہ جستہ معرض اظہار میں لاتا ہے۔ جہاں تک حسن کی موضوعیت کا تعلق ہے اس سے بھی وہ بہت زیادہ متاثر اور اس کا قائل

نظر آتا ہے ۔ البتہ حسن کے موضوعی پہلو کے بیان میں شاید اس لئے کہ وہ اس سے نسبتاً زیادہ متاثر ہے بعض اوقات ایسا پیرایہ اختیار کر لیتا ہے ۔ جس سے شبہ ہونے لگتا ہے ۔ کہ وہ حسن کی معروضیت کی نفی کر رہا ہے ۔ حالانکہ جیسا کہ بعد میں ثابت کیا جائیگا وہ حسن کی معروضیت و موضوعیت دونوں ہی کا قائل ہے ۔ اب چند ایسے اشعار پیش کئے جاتے ہیں ۔ جو اس کے موضوعی نظریہ حسن پر روشنی ڈالتے ہیں۔

این جہان چیست؟ صنم خانۂ پندار من است　　جلوۂ او گرد دیدۂ بیدار من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بنگاہے او را　　حلقہ ہست کہ از گردش پرکار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدن من　　چہ زمان وچہ مکاں شوخی افکار من است

ان اشعار کی روشنی میں ہم اقبال کے تصورات موضوعیت کی تدوین کچھ اس طرح کر سکتے ہیں ۔ اول، یہ جہان انسان کے اپنے تصورات کی محبوب دنیا کے سوا کچھ نہیں ۔ دوئم، یہ کہ اس دنیا کی جلوہ افروزی نظر انسان ہی کی مرہون محنت ہے ۔ بالفاظ دیگر اگر انسان میں نظر اور نظر میں صلاحیت دید نہ ہو، تو یہ دنیا جلوہ نما ہی نہیں ہوسکتی ۔ سوئم، یہ کہ وجود و عدم یا ہست و نابود، اصل میں دید و نادید کا نام ہے ۔ دیکھئے تو سب کچھ، نہ دیکھئے تو کچھ بھی نہیں ۔ اور وہ شے جسے زمان و مکان کہا جاتا ہے ۔ محض ہماری شوخی افکار کی تخلیق ہے ۔ الغرض اقبال کے نزدیک انسان کی ذہنی فعلیت کی بدولت ہی زمان و مکان کا یہ سلسلہ معرض شہود میں آتا ہے ۔ کانٹ، ہیگل اور شیلنگ بھی قریب قریب اسی نظریہ کے حامل تھے بعض اوقات تو اقبال اپنے زور تخیل میں موضوعیت پسند حکمائے جمالیات سے بھی ایک قدم آگے بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔

سینہ شاعر تجلی زار حسن　　خیزد از مینائے او انوار حسن
از نگاهش خوب گردد خوبتر　　فطرت از افسون او محبوب تر

فرائڈ نے بھی اسی نظریہ موضوعیت پر اپنے مشہور نظریہ جنسیت کی بنیاد رکھی ہے ۔ جسکی رو سے جنسی جذبے یا خواهش ہی پر حسن و قبح کا انحصار ہوتا ہے ۔ لہذا اس دنیا میں کوئی شے نہ تو خوبصورت ہے اور نہ بد صورت۔ یہ جنسی جذبہ ہے جو معروض شہودہ میں حسن پیدا کر دیتا ہے ۔ اس نے اس طرح سرے سے حسن کی ہستی ہی کا انکار کردیا ۔ اقبال اس منکر حسن کے نظریہ جنسیت کو اس بنا پر غلط سمجھتا ہے ۔ کہ آرزو خلاق حسن نہیں، بلکہ

حسن خلاق آرزو ہے—

حسن خلاق بہار آرزوست جلوہ اش پروردگار آرزوست
هر چه باشد خوب وزیبا و جمیل در بیابان طلب مارا دلیل
نقش او محکم نشیند در دلت آرزو ها آفریند در دلت

یہ مباحث اس امر کو واضح کر دیتے ہیں کہ اقبال کی نظر حسن کے معروضی اور موضوعی دونوں پہلوؤں پر تھی، لیکن یہ اور بات ہے کہ اس نے حسن کے ان دونوں پہلوؤں کو علیحدہ علیحدہ تسلیم کیا ہے۔ لہذا یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے۔ کہ وہ قرآن حکیم کے نظریہ' وحدت جمال کا حامل اور نقیب ہے۔ اور مزید دلیل کے طور پر اس کے کلام سے چند ایک ایسے اشعار پیش کئے جاتے ہیں۔ جو اس کے اس نظریے کے آئینہ دار ہیں۔ یعنی جن میں اس نے حسن کی معروضیت و موضوعیت دونوں کو بیک وقت تسلیم کرلیا ہے۔

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہرقطرے میں ہے طوفان‌حسن

اس شعر سے صاف عیاں ہے کہ وہ معروضی حسن کے ساتھ موضوعی حسن کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ کیونکہ اس نے حسن معروضی کی ہستی یا شہود کو آنکھ کے دیکھنے کے عمل سے وابسطہ و مشروط کر دیا ہے۔ اس نے اپنے اس تصور وحدت جمال کو جاوید نامہ میں ایک جگہ زیادہ واضح صورت میں پیش کیا ہے۔

کلک حق از نقشہائے خوب و زشت هر چه مارا سازگار آمد نوشت
چیست بودن دانی اے مرد نجیب؟ از جمال ذات حق بردن نصیب
این همه هنگمه هائے هست و بود بے جمال ما نیامد در وجود

یہ ''جمال ما،، ہی تو ہے جو ظہور حسن کی شرط ہے۔ لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ خالق حقیقی نے کائنات کو خوب و زشت کے نقوش سے مزین بھی کیا ہوا ہے۔ فطرت کا ہر وہ نقش جسے ہم بعض اوقات غلطی سے قبیح خیال کر لیتے ہیں، چونکہ مشیت ایزدی میں ہمارے لئے سود مند و موزوں ہے، اس لئے حقیقت میں وہ قبیح نہیں، بلکہ حسین ہے۔ چنانچہ اس معروضی حسن کو دیکھنے کے لئے جس طرح نظر یا حواس کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح قلب یا شعور کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں حواس و قلب کی ضرورت اور باہمی تعلق پر تو بحث

آئندہ کی جائے گی۔ فی الحال اس طرف اشارہ کردینا کافی ہے۔ کہ قوتیں حواس کی ہوں یا قلب کی یہ ''جمال ما،، یا ہمارے موضوعی نور ہی کا اعجاز ہیں اورہم ان کے طفیل ہی معروضی حسن کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔

حیات ہر نفس بحر روانے شعور و آگہی او را کرانے
گذشت از بحر و صحرا رانمی داد نگہ را لذت کیف و کمے داد
ہر آن چیزے کہ آید درحضورش منور گردد از فیض شعورش
بخلوتست وصحبت نا پذیر است ولے ہر شے ز نورش مستنیر است
شعورش با جہان نزدیک ترکرد جہان او را ز راز او خبرکرد

اب اس کے اردو کلام سے بھی کچھ اشعار پیش کئے جاتے ہیں، جو اس کے نظریۂ وحدت جمال کے مظہر ہیں—

بہار وقافلۂ لالہ ہائے صحرائی شباب ومستی و ذوق و سرور ورعنائی
اندھیری راتمیں یہ چشمکیں ستارونکی یہ بحر! یہ فلک نیلگوں کی پہنائی
سفر عروس قمرکا عماری شب میں طلوع مہر و سکون سپہر مینائی
نگاہ ہو تو بہائے نظارہ کچھ بھی نہیں
کہ بیچتی نہیں فطرت جمال و زیبائی

آخر میں اقبال کا ایک ایسا شعر پیش کیا جاتا ہے۔ جو ان تمام مباحث میں حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس شعر میں اس نے اس واقعیت کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ تن و جان یا دوسرے لفظوں میں معروضیت و موضوعیت میں وحدت پائی جاتی ہے۔ اس لئے ان کو بصورت وحدت ہی دیکھنا چاہئے۔ لہذا حقیقت کے ان دونوں رخوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ کرکے دیکھنا ناجائز ہے۔

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

ان تمام مباحث سے ثابت یہ ہوا کہ اقبال کا نظریۂ حسن معروضیت۔ موضوعیت کا ہے۔ جسے ہم معنوی مناسبت کی بنا پر وحدت جمال کے نام سے موسوم کر چکے ہیں۔ اور یہی نظریہ اپنی جگہ پر صحیح اور جامع بھی ہے—

ہم پہلے معلوم کر چکے ہیں کہ قرآن حکیم ہی نے سب سے پہلے انسان کو واضح طور پر اس جمالیاتی واقعیت سے آشنا کیا ہے۔ کہ حسن جامد نہیں بلکہ

تقائی ہے ۔ چنانچہ اقبال بھی اسی نظریے کا حامل اور مبلغ ہے ۔ اور اس نے
ت دلچسپ اسالیب میں بیان کیا ہے۔

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانہ میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں

ایک صورت پر نہیں شے کو قرار
ذوق جدت سے ہے ترکیب مزاج روزگار

کائنات کے تغیر دوام میں سکون و ثبات کا نظر آنا تو فقط ایک فریب نظر ہے۔ اصل یہ ہے کہ موجودات کا ذرہ ذرہ ہر دم ایک نئی شان یا حسین حالت ارتقائی میں رہتا ہے۔

فریب نظر ہے سکون و ثبات — تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود — کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود

جب صورت حال یہ ہے تو پھر زمان و مکان کا تعین بھی بے سود ہے اور قیام و ثبات لا یعنی ۔

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات،ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

حسن چونکہ ہر لحظہ ایک نئی شان میں جلوہ افروز ہوتا رہتا ہے، اس لئے ذوق نظر کی تسکین بھی ہمیشہ تشنہ ہی رہتی ہے ۔ اور یہی ہمارے مشاہدے اور زندگی دونوں کا حاصل ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

کائنات کے ہر لحظہ متغیر و حسین نظاروں کو دیکھنے کے لئے انسان کے قلب و نظر میں بھی مساوی طور پر حسن (موضوعی) کی حرکت ارتقائی کا پایا جانا لا بدی ہے ۔ ورنہ وہ حسن کے مسلسل حرکی و ارتقائی جلوؤں کا ساتھ کیونکر دے سکیں گے۔ لہذا مشاہدے کی تکمیل کے لئے موضوعی حسن اور معروضی حسن دونوں کی ارتقائی

حرکت میں مساوات و یکسانیت کا پایا جانا یقیناً ضروری ہوا۔

دل زندہ و بیدار اگر ہو تو بتدریج
بندے کو عطا کرتے ہیں چشم نگراں اور
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور

حسن چونکہ ہر لحظہ ایک نئی ارتقائی صورت میں جلوہ فگن ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے انسان کو بھی فطری طور پر ''حسین سے حسین تر،، کی طلب و جستجو لگی رہتی ہے۔

چو نظر قرار گیرد به نگارے خوب روئے — تپدآں زماں دل من پئے خوب تر نگارے
ز شرر ستاره جوئم ز ستاره آفتابے — سر منزلے ندارم که بمیرم از قرارے
چو ز بادهٔ بہارے قدحے کشیده خیزم — غزلے دگر سرائم به ہوائے نو بہارے
طلبم نہایتے من که نہایتے ندارد — به نگاہے نا شکیبے به دل امیدوارے

ہر نگارے که مرا پیش نظر می آید
خوش نگارے است ولے خوشتر ازاں می باید

نہ صرف انسان کو بلکہ خود فطرت کو بھی ''خوب تر،، کی آرزو و تمنا برنگ دوام رہتی ہے۔

فطرت ہستی شہید آرزو رہتی نہ ہو
خوبتر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو[1]

جلال و جمال، حسن کی دو صفات ہیں ۔ جلال، قوت و جبروت، قہاری و جباری کا، جمال رحمت و لطافت، معصومی و نزاکت کا مظہر ہے ۔ یہ ایک اہم اور قابل لحاظ نکتہ ہے ۔ کہ اگرچہ جمال و جلال دونوں کے مجموعے کا نام حسن ہے، لیکن اس کے باوصف جمال و جلال میں سے ہر ایک اپنی اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے۔

---

۱ مزید تفصیل کے لئے مولف کی کتاب ''جمالیات۔قرآن حکیم کی روشنی میں،، (۱۹۵۸) مطبوعہ بزم ترقی ادب لاہور ملاحظہ ہو۔جس میں اس مسئلہ پر قرآن حکیم کی روشنی میں بڑی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔

یعنی ایک شے صرف جمیل رہتے ہوئے بھی حسین ہو سکتی ہے۔ اور یہ لازم نہیں کہ وہ جلیل بھی ہو۔ مثلاً پھول، چڑیا، ہرن، چاند، ستارہ، صنف نازک وغیرہ۔ اب اس طرح ایک جلیل شے جمال کی صفت سے محروم ہونے کے باوجود حسین ہو سکتی ہے۔ مثلاً شیر، پہاڑ، سمندر، بڑی بڑی آبشاریں، سورج، وغیرہ۔

مغربی علمائے جمالیات جنہوں نے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ جلال و جمال کا صحیح تصور قائم کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ ان علماء کی اس ناکامی کا بنیادی سبب ان کا یہ مفروضہ ہے کہ جلال، حسن کی صفت نہیں، بلکہ حسن سے علیحدہ کوئی مستقل شے ہے۔ لیکن اقبال کی نظر چونکہ آخری الہامی کتاب پر تھی۔ اس لئے وہ حکمائے فرنگ کی اس اجتہادی غلطی کا شکار نہ ہو سکا۔ اس نے قرآن حکیم کے تصور جمال و جلال کی صحت و جامعیت کی بناء پر اسے قبول کیا ہے۔

خودی سے مرد خود آگاہ کا جمال و جلال　　کہ یہ کتاب ہے باقی تمام تفسیریں

علم ترسان از جلال کائنات　　عشق غرق اندر جمال کائنات

حسن کی یہ دونوں صفات انسان کی سیرت و کردار میں بھی ظاہر ہوتی ہیں۔

ہو چکا قوم کی شان جلالی کا ظہور　　ہے مگر باقی ابھی شان جمالی کا ظہور

بے تجلی نیست آدم را ثبات　　جلوہ ما فرد و ملت را حیات
ہر دو از توحید میگیرد کمال　　زندگی ایں را جمال آں را جلال

اقبال کے بعض شارحین اور تذکرہ نویسوں نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ وہ جمال کے مقابلے میں جلال کو ترجیح دیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے اپنی کمزور اور درماندہ قوم کو قوت کا پیام دیا ہے۔ اور مسلمانوں کو ''شاہین،، بننے اور فرعونیت کے مقابلے میں ''عصائے کلیمی،، سے کام لینے کی تلقین کی ہے۔ لیکن اس کا یہ مقصد نہیں کہ وہ جلال کو جمال سے بہتر سمجھتا ہے۔ جمال و جلال دونوں چونکہ حسن ہی کے صفات ہیں، اس لئے وہ دونوں ہی کی اہمیت و افادیت پر زور دیتا ہے۔

او لاالہ کے وارث! باقی نہیں ہے تجھ میں
گفتار دلبرانہ، کردار قاہرانہ

لیکن جہاں تک جلال و جمال کی تقابلی قدروں کا تعلق ہے ۔ اقبال کے نزدیک جمال واضح طور پر جلال سے بہتر ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی اس جاذبیت و نظر افروزی کا راز بھی ہے کہ یہاں جمال ہر لحاظ سے جلال کی بہ نسبت کہیں بڑھ کر جلوہ نما ہے۔

با بزور دلبری انداختند   یا بزور قاهری انداختند
زانکه حق در دلبری پیداتراست   دلبری از قاهری اولی تراست

بیشتر حکمائے جمالیات کی طرح اقبال بھی جمالیاتی حس اور جمالیاتی ذوق میں امتیاز روا نہیں رکھتا ۔ لہذا وہ بھی ذوق سے جمالیاتی حس هی مراد لیتا ہے۔

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے

یہ ذوق یا جدید اصطلاح میں جمالیاتی حس اس کے نزدیک قلب انسانی کو فطری طور پر ودیعت کی گئی ہے ۔ اور یہی مشاهده انسان کی حقیقی قوت ہے۔ چنانچہ یہ قوت اگر نظر یا حواس کے همرکاب نہ ہو۔ تو مشاهدے کا غلط یا ناقص ہو جانا بعید نہیں ۔ اس لئے اقبال مشاهده حسن کے لئے خصوصیت کے ساتھ حواس کی آنکھ کے بجائے دل کی آنکھ سے دیکھنے کو ضروری خیال کرتا ہے۔

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

قلب، فعلی اور انفعالی قوتوں کا سر چشمہ ہے ۔ وہ فطری طور پر معصوم، مصفا اور پاکیزہ ہوتا ہے اور یہ سب حسن کی صفات هیں ۔ جو انسان کے ذوق لطیف، پاکیزگیٔ طبع اور رفعت خیال پر دلالت کرتے هیں ۔ قلب کی ان صفات میں جیب کوئی نقص پڑ جاتا ہے ۔ تو اس کا اثر جمالیاتی حس پر بھی پڑتا ہے ۔ جس کا نتیجہ کور ذوقی اور پست خیالی کی صورت میں نکلتا ہے۔

فساد قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف

غبار راہ کو بخشا گیا ہے ذوق جمال
خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے؟

لیکن اس کے علی‌الرغم اگر قلب اپنی اصلی حسین حالت پر قائم رہے، یا اسکی جمالیاتی قدروں میں اضافہ ہوتا جائے۔ تو اس کی جمالیاتی حس تیز اور قوت مشاہدہ بتدریج بڑھتی چلی جاتی ہے۔

ان مباحث کی تنقیح کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم یہ بھی دیکھ لیں کہ آخر فن کیا ہے؟ اور اس سلسلہ میں اقبال کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اگرچہ علمائے جمالیات اور ناقدین نے اس سوال کا جواب دینے کی بڑی کوشش کی ہے۔ مگر کسی ایک کے جواب کو بھی آج تک مقبولیت عام کی سند نصیب نہیں ہوئی۔ کروچے جو متاخرین میں اپنے نظریۂ اظہار کی وجہ سے ممتاز ترین مقام رکھتا ہے۔ وہ وجدان کے اظہار مکمل کو فن سے تعبیر کرتا ہے۔ فن کی ایک اور تعریف جو بعض جمالیاتی حلقوں میں مقبول ہو رہی ہے، یہ ہے کہ فن، اظہار ذاتی اور ابلاغ کی خاطر مشاہدے کی تخلیق مکرر کا نام ہے۔ اس تعریف کی رو سے فن کے تین بنیادی عناصر ہوئے۔ اول، مشاہدے کی تخلیق مکرر، دوئم، اظہار ذاتی اور سوئم، ابلاغ۔ یہ تعریف بھی نہ تو حرف آخر کا حکم رکھتی ہے اور نہ ھی نقائص سے مبرا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ نسبتاً ترقی یافتہ صورت میں پیش کی گئی ہے۔ اقبال نے بھی ابتدا میں قریب قریب ان ھی تین عناصر پر زور دیا ہے۔

شوق کس کا سبزہ زاروں میں پھراتا ہے مجھے
اور چشموں کے کناروں پر سلاتا ہے مجھے؟
طعنہ زن ہے تو کہ شیدا کنج عزلت کا ہوں میں
دیکھ اے غافل! پیامی بزم قدرت کا ہوں میں
ہموطن شمشاد کا، قمری کا میں ہم راز ہوں
اس چمن کی خامشی میں گوش بر آواز ہوں
کچھ جو سنتا ہوں تو اوروں کو سنانے کے لئے
دیکھتا ہوں کچھ تو اوروں کو دکھانے کے لئے

شاعر کا فطرت کے قرب میں رہنا، اس کی آواز کو ہوش کے کانوں سے سننا، اور اسے شوق کی نظروں سے دیکھنا، اس لئے ہے تا کہ وہ اپنے مشاہدے کو دوسروں کے لئے معرض اظہار میں لائے۔ یہ مشاہدہ جب معروضی، موضوعی دونو عناصر پر

مشتمل ہوتا ہے۔ تو کروچے کی زبان میں وجدان اور اقبال کی اصطلاح میں فنکار کی ذات با عین بن جاتا ہے اور اس کا اظہار ہی فن ہے۔

آفریدن ؟ جستجوئے دلبرے
وانمودن خویش را بر دیگرے

اس امر کی تصریح پہلے ہو چکی ہے۔ کہ ''جستجوئے دلبرے'' سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ فنکار کے تصور میں ایک مثالی پیکر حسن ہوتا ہے۔ جو اس کا محبوب اور مقصود نظر ہوتا ہے۔ اور جسے وہ حاصل کر لینا چاہتا ہے۔ اپنے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے وہ اسے اپنے عالم تصور سے محسوس دنیا میں لے آتا ہے۔ اس تصریح سے یہ دلیل قائم کی جا سکتی ہے۔ کہ فنکار فقط اس تصور ہی کی تخلیق مکرر کرتا ہے۔ جسے وہ حسین ترین یا مثالی سمجھتا ہے۔ اس طرح اقبال فن کو حسن کے ساتھ مشروط کرکے کروچے اور دیگر علمائے جمالیات پر سبقت لیجاتا ہے۔ اس نے مندرجہ ذیل اشعار میں بھی جمالیاتی قدر کی ضرورت و اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔

جہاں خودی کا بھی ہے صاحب فراز و نشیب
یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے نا خوب
نمود جس کی فراز خودی سے ہو وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا، قبیح و نا خوب

ان اشعار کی مدد سے فن کی تعریف کرنا چاہیں، تو اس طرح کر سکتے ہیں۔ ''خودی کا اپنی اور دوسروں کی خاطر اپنے حسن و کمال کے اظہار کا نام فن ہے''۔ اقبال نے فن میں جمالیاتی عنصر کا اضافہ کرکے فن کی تعریف کو مکمل بنانے کی ایک مستحسن کوشش کی ہے۔ بعض علمائے جمالیات جو فن میں جمالیاتی اقدار کے منکر ہیں، حسن کو فن کے لئے ضروری خیال نہیں کرتے، لیکن اقبال اس مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ جو فن میں جمالیاتی قدروں کا ہونا ناگزیر سمجھتا ہے۔ اس نے ''بانگ درا'' میں شیکسپیر کے نام سے جو نظم لکھی ہے۔ اس میں حسن فن کے اس ناگزیر تعلق پر اس طرح روشنی ڈالی ہے۔

حسن، آئینۂ حق اور دل آئینۂ حسن
دل انساں کو ترا حسن کلام آئینہ

جمالیات میں ایک متنازع فیہ مسئلہ یہ بھی ہے۔ کہ تخلیقی فعلیت کے اعتبار سے فطرت بڑی ہے۔ یا فنکار؟ یا باالفاظ دیگر حسن و کمال کے لحاظ سے فطرت کی تخلیقات بہتر ہوتی ہیں یا فنکار کی؟ قدیم زمانے میں افلاطون اور دور جدید میں ہیگن اس نظریے کے حامی ہیں۔ کہ فطرت، فن سے بہتر ہے۔ اقبال اس مکتب فکر کو غلط اور فطرت کا غلام سمجھتا ہے، اور اس کی پرزور مذمت کرتا ہے۔ وہ فن کو فطرت کی غلامی سے آزاد دیکھنا چاھتا ہے اور فطرت کی نقالی یا تقلید کو دریوزہ گری سے تعبیر کرتا ہے۔

حسن را دریوزہ از فطرت کند
راهزن راہ تہی دستے کند

حسن جو فنکار کو مطلوب ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے پاس کہاں؟ اور اگر ہو بھی تو وہ انسان کو کب دیتی ہے؟ لہذا جو فنکار، فطرت سے حسن حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اس اعتبار سے رہزن ہوا۔ اور رہزن بھی ایسا جو کنگال اور خالی ہاتھ رہگیروں پر ڈاکا ڈالتا ہے۔ فنکار کا فطرت میں حسن کی تلاش کرنا، اس لحاظ سے بھی غلط ہے۔ کہ فنکار جس حسن کو خارج میں ڈھونڈھنا چاھتا ہے۔ وہ تو خود اس کے اندر موجود ہوتا ہے۔ فطرت ایسے حسن کی حامل کہاں ہوتی ہے۔[1]

حسن را از خود برون جستن خطاست
آنچہ می بائست پیش ما کجاست

اگر کوئی فنکار اپنے فن کو فطرت کی غلامی سے نہیں چھڑا سکتا۔ یا اپنے آپ کو اس کا حلقہ بگوش بنا لیتا ہے۔ تو اس کی فنی تخلیقات میں اس جوہر کا فقدان لازمی ہے۔ جیسے بداعت[2] کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک معروف واقعیت ہے۔

---

۱ اس تصور کو بیدل اور حافظ نے بھی نہایت دلکش انداز میں بیان کیا ہے۔

ستم است گر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو و سمن در آ
کہ ز غنچہ کم نہ دمیدۂ در دل کشا بہ چمن در آ (بیدل)

سالہا دل طلب جام جم از ما میکرد آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا میکرد
(حافظ)

۲ Originality

کہ ہر اچھے فن پارے پر فنکار کی ذات یا بزبان اقبال خودی کی مہر ثبت ہوتی ہے۔ جو اسے نہ صرف دوسروں کے فن پاروں سے ممیز کرتی ہے۔ بلکہ اسے ایک ممتاز انفرادی حیثیت عطا کر دیتی ہے، جس سے فطرت کے غلام فنکار کی تخلیقات کا محروم رہ جانا ناگزیر ہے۔ مزید برآں ایسی تخلیقات میں اثر و نفوذ کا بھی فقدان ہوتا ہے۔

نقشگر خود را چو با فطرت سپرد　　نقش او افگند و نقش خود سترد
یک زمان او خویشتن رنگے نزد　　بر زجاج ما گہے سنگے نزد

اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے فن پارے میں فطرت ایک اپاھج کی طرح حرکت سے محروم اور مکروہ دکھائی دیتی ہے۔

فطرت اندر طیلسان هفت رنگ
مانده بر قرطاس او با پائے لنگ

فطرت کی نقالی چونکہ فن کو اس انفرادیت اور دیگر اوصاف سے محروم کردیتی ہے، اس لئے فن کو فطرت کی غلامی سے آزاد کر لینا ہی اولیٰ ہے، اور اس آزادی ہی میں اس کی عظمت و بقائے دوام کا راز بھی مضمر ہے۔

اس دشت جگر تاب کی خاموش فضا میں
فطرت نے فقط ریت کے ٹیلے کئے تعمیر
اہرام کی عظمت سے نگونسار ہیں افلاک
کس ہاتھ نے کھینچی ابدیت کی یہ تصویر
فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو
صیاد ہیں مردان ہنر مند کہ نخچیر

فنکار حقیقت میں نہ صرف فطرت کی غلامی سے آزاد ہے۔ بلکہ وہ سلطان ہے۔ اور فطرت خود اسکے حلقۂ سلطانی کی اسیر ہے۔ لہذا اس کی فنی تخلیقات، حسن و کمال میں خود فطرت سے بڑھ کر ہونی چاہئیں۔ چنانچہ فطرت سے فوقیت لے جانے والا فنکار ہی اپنے مافی الضمیر کا مکمل اظہار کر سکتا ہے۔

آں ہنرمندے کہ بر فطرت فزود
راز خود را بر نگاہ ما کشود

ایسا آزاد فنکار اتنا وسیع القلب ہوتا ہے - کہ اسے کسی قسم کے صلہ و ستائش کی خواہش و حاجت نہیں ہوتی - لیکن اس کے باوجود دنیا اسے عقیدت و ستائش کا ہدیہ پیش کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔

گرچہ بحر او ندارد احتیاج
می رسد از جوئے ما او را خراج

اور اس کا فن، حسن و کمال کا معیار بن جاتا ہے۔

چین رباید از بساط روزگار
هر نگار از دست او گیرد عیار

ایسے ہی با کمال و آزاد فنکار کی فنی تخلیقات فطرت کے بے مثال شاہکار ''حور جنت،، سے بھی زیادہ حسین و دلکش ہوتی ہیں - جن کا منکر مسلک جمالیات میں کافر کہلاتا ہے۔

حور او از حور جنت خوشتراست
منکر لات و مناتش کافراست

وہ نہ صرف ہمارے لئے ایک نئے جہان کی تخلیق کرتا ہے، بلکہ ہمارے قلب کو ایک نئی زندگی بھی عطا کرتا ہے۔

آفریند کائنات دیگرے
قلب رابخشد حیات دیگرے

اس کا ہر فن پارہ جانفزا بھی ہوتا ہے اور گوہر نایاب بھی۔

بحر و موج خویش را بر خود زند
پیش ما مو جش گہر می افگند

ایسے عظیم فنکار میں زندگی کی اتنی بہتات ہوتی ہے - کہ وہ اسکی بدولت ہر تن مردہ کو قوت حیات سے معمور کر دیتا ہے۔

زان فراوانی کہ اندر جان اوست
ہر تہی را پر نمودن شان اوست

ایسے فنکار کے متعلق پہلے کہا جا چکا ہے۔ کہ وہ خوب و زشت کا معیار ہوتا ہے۔ اقبال اس امر کی مزید توضیح یہ کرتا ہے۔ کہ ایسے فنکار کی حسین فطرت، حسن و قبح کا موضوعی اور اس کا فن اس کا معروضی معیار ہوتا ہے۔

فطرت پاکش عیار خوب و زشت
صنعتش آئینہ دار خوب و زشت

اور یہی فنکار ہے جو فطرت پر اپنی عظمت و فضیلت کو "حقیقت برهنه" کے طور پر اس طرح بیان کرتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم　　سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی　　خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم　　من آنم کہ از زهر نوشینہ سازم

اقبال اس لئے فنکار کو یہ وصیت کرتا ہے۔

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت
جو اس سے نہ ہوسکا وہ تو کر

غلامی خواہ فطرت کی ہو یا دنیا کی، اقبال کے نزدیک وہ فن کی انتہائی پستی اور ذلت کی دلیل ہے۔ کیونکہ غلامی روح کے لئے ایک مرگ مسلسل ہے۔ یہ جوانی کے جوش و خروش کو بڑھاپے کے جمود و تعطل سے بدل دیتی ہے۔ یہ حرکت و ارتقاء کی حریف ہے۔ یہ ہیئت اجتماعی میں برهمی و انتشار پیدا کر دیتی ہے۔ اور افراد کے جسموں کو بغض و عناد کے زہر سے اس قدر بھر دیتی ہے۔ کہ اس کی اذیتوں میں مبتلا رهنا ان کی قسمت کا لکھا بن جاتا ہے۔

از غلامی دل بمیرد در بدن　　از غلامی روح گردد بار تن
از غلامی ضعف پیری در شباب　　از غلامی شیر غاب افگندہ ناب
از غلامی بزم ملت فرد فرد　　این و آن بااین و آن اندر نبرد

غلامی کے بھیانک اور انسانیت سوز اثرات کے پیش نظر اقبال فن کی آزادی پر زور دیتا ہے، اور اس فن کو جو غلام و محکوم ہو، نوع انسانی کے لئے هلاکت و نامرادی کی وجہ حقیقی خیال کرتا ہے۔ لہذا فن کو محکومی و غلامی سے بچانے

کی خاطر، اس کے ہولناک نتائج کا بار بار ذکر کرتا ہے۔ زبور عجم کے آخر میں ''در بیان فنون لطیفۂ غلامان،، کے عنوان کے تحت، وہ موسیقی پر غلامی کے اثرات کی تصریح اس طرح کرتا ہے۔

مرگ ها اندر فنون بندگی　　من چه گویم از فسون بندگی
نغمۂ او خالی از نار حیات　　هم چو سیل افتد بدیوار حیات
چون دل او تیره سیمائے غلام　　پستچون طبعش نواهائے غلام
از دل افسردۂ او سوز رفت　　ذوق فردا لذت امروز رفت
از نئے او آشکارا راز او　　مرگ یک شهراست اندرساز او
ناتوان و زار می سازد ترا　　از جهان بیزارمی سازد ترا

لہذا ایسے فن سے پرهیز و گریز هی میں سلامتی ہے۔

الحذر این نغمۂ مرگ است و بس
نیستی در کسوت صوت است و بس

ایسے فن سے جمالیاتی حس کی تسکین نہیں هوا کرتی، کیونکہ وہ اس جوهر سے تہی دامن هوتا ہے۔ جو جمالیاتی حس کی تشفی کا حقیقی سامان ہے۔

تشنہ کامی! این حرم بے زمزم است
در بم و زیرش هلاک آدم است

بھی نہیں بلکہ

سوز دل از دل برد غم می دهد
زهر اندر ساغر جم می دهد

صورت کے اعتبار سے فن کتنا هی بے عیب کیوں نہ هو، لیکن ما فیہ کے لحاظ سے اگر بے عیب نہیں ہے۔تو کچھ بھی نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک غلامی کا اثر صورت سے زیادہ ما فیہ پر پڑتا ہے۔ بہر حال جس طرح موسیقی غلامی میں روح کے لئے پیام موت ہے۔ اسی طرح مصوری بھی محکومی میں اپنے جانفزا اثرات سے محروم هو کر انسان کے لئے هلاکت و بربادی کی نقیب بن جاتی ہے۔

می چکد از خامه ها مضمون موت
هر کجا افسانه و افسون موت

نفسیانی طور پر بھی دیکھا جائے تو غلامی ایک نہایت خطرناک چیز ہے۔ یہ روح کی چور ہے۔ جو قلب انسانی سے اس کی دولت ایقان کو چرا لیتی ہے۔ اور اس کی جگہ اس میں بے یقینی پیدا کر دیتی ہے۔ جو فن کے لئے از بس مضرت رساں ہے۔ کیوں کہ اس سے یہی نہیں کہ قلب ذوق تحقیق اور قوت تخلیق سے محروم ہو جاتا ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ ہی وہ ندرت فکر، جدت تخیل اور جودت طبع سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ نتیجتاً وہ کوئی تازہ اور نئی تخلیق کرنے کے قابل نہیں رہتا۔

بے یقیں را لذت تحقیق نیست　　بے یقیں را قوت تخلیق نیست
بے یقیں را رعشہ ہا اندردل است　　نقش نو آوردن او را مشکل است

اس بے یقینی سے فنکار فقط اپنے آپ سے دور ہی نہیں ہو جاتا بلکہ اس سے خود اعتمادی بھی جاتی رہتی ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فنکار جو اصل میں ذوق جمال کے سلسلے میں عوام کا رہنما ہے۔ خود ان کے ذوق کا مقلد و محکوم بن جاتا ہے۔ اور اس طرح رنج و ملال میں مبتلا رہنا اسکا مقدر ہو جاتا ہے۔

از خودی دور است و رنجور است و بس
رہبر او ذوق جمہور است و بس

در غلامی تن ز جاں گردد تہی　　از تن بے جاں چہ امید بہی
ذوق ایجاد و نمود از دل رود　　آدمی از خویشتن غافل رود

عشق کو اقبال کے نظام فکر میں از بس اہمیت حاصل ہے، کیوں کہ اس کے نزدیک عشق ہی تخلیقی فعلیت کا اصل محرک ہے۔ یہاں سب سے پہلے یہ سوال سامنے آتا ہے۔ کہ اقبال کا تصور عشق کیا ہے؟ جیسا کہ ہم پہلے معلوم کر چکے ہیں۔ اقبال، خودی کو حسن مطلق ہی کا ایک جزو تصور کرتا ہے۔ یہ جزو جو اپنی ذات کے شعور کے سبب انفرادیت کا احساس رکھتا ہے۔ اپنی اصل کے وصال کی ایک فطری طلب و جستجو بھی رکھتا ہے۔ اقبال کی شاعری میں عشق سے عبارت یہی طلب و جستجو ہے—

اور اقبال کے تصورات عشق و فن کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ سوز عشق، یا خون جگر، فن کے لئے ناگزیر ہے، کیوں کہ اس کے بغیر کوئی فنی تخلیق درجۂ کمال کو نہیں پہنچ سکتی۔

نقش ھیں سب نا تمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

اقبال کے فلسفہ میں حیات انسانی کا اپنے لا محدود ممکنات کو بروئے کار لاتے ھوئے، عالم الوھیت کی طرف جو حسن و سرور کا عالم بیکراں ہے ، مسلسل بڑھتے رھنا ھی اس کی اصل عبادت ہے ۔ یہی اس کا حقیقی مدعا و مقصد، یہی اس کی تقدیر، اور یہی مشیت ایزدی بھی ہے ۔ لہذا جو شئے حیات انسانی کے اس وظیفہ کی ادائیگی میں ممدو معاون ھو، وہ اقبال کی قرآنی اصطلاح میں ''حلال،، اور جو حریف و مزاحم ھو وہ ''حرام،، ہے۔ یہی مسلک اس کا فن کے بارے میں بھی ہے۔ اور اس بناء پر وہ غائیت یا مقصدیت کو فن کا ایک ناگزیر اساسی عنصر سمجھتا ہے۔ اور جمالیات میں مفتئی فن کی حیثیت سے یہ فتویٰ دیتا ہے ۔ کہ جو فن اپنے اس اساسی عنصر کا حامل ہے ۔ وہ جمالیاتی شریعت میں ''حلال،، اور جو نہ ھو وہ ''حرام،، ہے۔

کھل تو جاتا ہے مغنی کے بم وزیر سے دل — نہ رہا زندہ و پائندہ تو کیا دل کی کشود
ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا — جسکی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود
جسکی تاثیر سے آدم ھو غم وخوف سے پاک — اور پیدا ھو ایازی سے مقام محمود
مہ و انجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے — تو رہے اور تیرا زمزمۂ لا موجود
جسکو مشروع سمجھتے ھیں فقیہان خودی — منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود

خودی، عشق کی گرمی یا سوز ھی کی بدولت عالم ممکنات کو منکشف و مسخر کرتی ھوئی مقام الوھیت کی طرف مسلسل بڑھتی رھتی ہے ۔ لہذا یہ سوز ابدی ھی جو حیات انسانی کے اس ارتقائے سرمدی کے لئے ناگزیر ہے، فن کا حقیقی مقصود ہے۔

مقصود ھنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

یہ شعر اس حقیقت کی طرف بھی نشاندھی کرتا ہے ۔ کہ فن کا کمال اس کی ابدیت و آفاقیت میں، اور اسکا زوال اس کی عارضیت و محدودیت میں مضمر ھوتا ہے۔

فن چونکہ اقبال کے نزدیک حسن و کمال کا مجسمہ ھوتا ہے، اس لئے وہ اسے آفاق اور لازمی طور پر سرور انگیز دیکھنا چاھتا ہے، اور اس لئے اس فن کو جو شادمانی کی بجائے افسردگی پیدا کرنے والا ھو، فن ھی نہیں سمجھتا ۔

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو　　جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا؟
ہے شعر عجم گرچہ ترنباک و دلاویز　　اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز
افسردہ اگر اسکی نوا سے ہو گلستاں　　بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغ سحر خیز

سوز عشق، پیغمبری (یعنی معراج انسانیت) کا اور شقاوت، فرعونیت (یعنی زوال انسانیت) کا خاصہ ہے ۔ اور عالم انسانی کو فرعونیت سے پاک و صاف کرنے کے لئے جس شئے کی ضرورت ہوتی ہے، اسے اقبال تلمیحاً ''ضرب کلیمی''، ''صوراسرافیل''، اور ''بانگ درا'' کے الفاظ سے تعبیر کرتا ہے ۔ اور اس کو فن کی فطری صلاحیت خیال کرتا ہے ۔ جس کے بغیر فن اپنے مقصد میں کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا؟

حیات انسانی کی ابدیت کی ضامن جس طرح ضرب کلیمی یا صور اسرافیل ہے۔ اسی طرح نغمۂ جبریل بھی ہے ۔ یہ ایک جلالی قوت ہے ۔ دوسری جمالی، لیکن یہ دونوں ھی حسن کے صفات ہونے کی بنا پر قومی زندگی پر ایک جیسا جانفزا و حیات پرور اثر پیدا کرتی ہیں۔

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن　　یہ نکتہ ہے تاریخ امم جسکی ہے تفصیل
وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے　　یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل

اقبال کے افکار و تصورات کا اصل سر چشمہ تصور خودی ہے ۔ لہذا وہ بار بار خودی کی حفاظت و تعمیر کو نہ صرف فن کا بلکہ دین و سیاست اور علم و ادب سبھی کا مقصود حقیقی سمجھتا ہے۔

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر　　گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یکدانہ
ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی　　بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات　　نہ کرسکیں تو سراپا فسوں و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی　　خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر　　وائے صورت گری شاعری و نائے وسرود

تعمیر خودی یا آدم گری کوئی معمولی نوعیت کا کام نہیں ۔ یہ تو مقصود فطرت اور پیغمبری کا اھم وظیفہ ہے ۔ لہذا جو فنکار تعمیر خودی کا کام کرتا ہے ۔ وہ فطرت کے منشاء کو پورا کرنے اور پیغمبری کے کام میں حصہ لینے کے باعث وارث پیغمبری ہوتا ہے ۔

کتب زیر ترتیب و طباعت

۱۴- اقبال کے آخری دو سال . .	از ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی
۱۵- پاکستان کا تاریخی پس منظر (بنگالی)	از سید عبدالمنان
۱۶- ملفوظات اقبال . .	از سید نزیر نیازی
۱۷- اقبال: چند تاثرات . .	از ڈاکٹر عبداللہ چغتائی
۱۸- حکمت اقبال . .	از ڈاکٹر ظہیرالدین احمد
۱۹- اقبال اور سیاست ملی . .	از رئیس احمد جعفری
۲۰- نقد اقبال . .	از سید نزیر نیازی
۲۱- زبور عجم (پشتو ترجمہ) . .	از سید محمد تقویم الحق
۲۲- پیام مشرق (پشتو ترجمہ) . .	از شیر محمد مے نوش
۲۳- بانگ درا (پشتو ترجمہ) . .	از راحت زاخیلی
۲۴- جاوید نامہ (پشتو ترجمہ) . .	از امیر حمزہ
۲۵- اقبال کا اثر حیدرآباد (دکن) پر .	از نظر حیدر آبادی
۲۶- اقبال کی شاعری . .	از صوفی غلام مصطفیٰ تبسم
۲۷- ارمغان حجاز (سندھی ترجمہ). .	از پروفیسر لطف اللہ بدوی

28. "Payam-i-Mashriq" Translated by Dr. Annemarie Schimmel (German)

29. "Bal-i-Jibreel" Translated by Dr. Annemarie Schimmel .. .. (German)

30. "The Place of God, Universe and Man in the Philosophic System of Iqbal" by Professor Jamila Khatoon .. (English)

31. "The Conception of the Perfect man in Iqbal" by Miss Hasiena Shaikh .. .. .. "

32. "Essays on Iqbal" by Various Authors .. "

33. "Bibliography of Iqbal" compiled by Khwaja Adbul Waheed .. .. .. "

34. "Iqbal's Legal Thought" by Khurshid Ahmad "

35. "Iqbal's Notes on Neitschze" by Sayyid Nazir A. Niyazi "

مطبوعات

اقبال اکادمی پاکستان کراچی

			روپے پیسے
۱-	اقبالیات کا تنقیدی جائزہ از قاضی احمدمیاں اختر جوناگڈھی	صفحات ۲۰۲	۳—۰
۲-	اقبال کے خطوط بنام عطیہ بیگم اردو ترجمہ زیڈ۔اے۔ برنی -	صفحات ۱۴۰	۵—۷۵
۳-	اقبال — ایرانیوں کی نظر میں از ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی	صفحات ۳۸۱	۸—۷۵
۴-	مکتوبات اقبال مرتبہ سید نذیر نیازی -	صفحات ۳۷۲	۵—۵۰
۵-	اسلامی تصوف اور اقبال از ڈاکٹر ابو سعید نورالدین -	صفحات ۳۸۱	۶—۵۰
۶-	کلام اقبال (بنگالی) از کوی غلام مصطفیٰ -	صفحات ۶۱	۲—۰
۷-	اقبال کا فلسفۂ تعلیم (بنگالی) از سید عبدالمنان - -	صفحات ۲۴۸	۵—۰
۸-	اقبال کے سیاسی افکار (بنگالی) از مولانا محمد عبدالرحیم -	صفحات ۸۳	۵—۰
۹-	حیات اقبال (سندھی) از پروفیسر لطف‌اللہ بدوی -	صفحات ۱۶۹	۳—۷۵
۱۰-	جاوید نامہ (سندھی ترجمہ) از پروفیسر لطف‌اللہ بدوی -	صفحات ۲۰۶	۵—۰
۱۱-	اسرار و رموز (عربی ترجمہ) از ڈاکٹر عبدالوہاب عزام -	صفحات ۱۵۴	
۱۲-	زبور عجم (گجراتی ترجمہ) از سید عظیم‌الدین منادی -		
۱۳-	ضرب کلیم (فارسی ترجمہ) - از ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی	صفحات ۱۶۰	۶—۷۵

The author's view that Iqbal was a liberal and kept up the torch lit by Sir Syed does not fully correspond with reality. Iqbal was not a liberal in the tradition of Sir Syed and Amir Ali. Iqbal was neither a liberal nor a conservative; his chief merit lies in the fact that he tried to strike a balance between the liberal and the conservative standpoints and to suggest the golden mean between the two.

There can also be a sincere difference of opinion regarding the author's suggestion about the creation of the seat of a *Shaikhul-Islam*.

There are a few omissions and errors in the book which need to be removed from the second edition. For instance:

(a) *Wazaif* has been translated as organ (p. 2). Perhaps a more correct translation would have been 'function'.

(b) The verse of the Qur'an *innamul mo'minoon-a-ikhwa* has been translated as "*only* the faithful are brethern." A correct translation would have been "*Verily* the faithful are brethern."

(c) At one place the author claims: "Wihin a decade or so after the death of the Prophet, Islam had not only been divided into hree treligio-political divisions (the *Shias*, the *Khwaraj* and the *Sunnis*) but stood on the verge of civil war" (p. 87). As a matter of fact the *Khwaraj* and the *Shia* appeared more than twenty three years after the demise of the Holy Prophet (peace be upon him).

(d) The author believes that "the *Khwaraji* and *Mutazilli* jurists of earlier Islam (held) that the *Imamat* could be vested in a body of persons or an elected assembly." It is necessary to quote references in support of this view.

(e) Transliteration is incorrect at many places.

Barring these few shortcomings the book is a success and a commendable contribution to the literature on Pakistan and its ideology.

K. A.

This interpretation of the Crescent and the Star is not only interesting but also original and is a tribute to the imaginative faculties of the author.

Chapter four is devoted to the ways and means for the realisation of the ideal of solidarity. Briefly stated, the author suggests (i) maintenance and strengthening of the West Wing integration; (ii) establishment of a healthy equitable economy and (iii) reorientation of education to suit our genius and national needs. He also discusses the question of script and comes to the conclusion that instead of the roman script, the Arabic script should be adopted for both Urdu and Bengali. He lays exclusive emphasis upon the teaching of Islamic history and theology to foster solidarity among the people.

The next chapter deals with the question of the ideal citizen. The author is of the view, and rightly so, that "the ideal citizen of Pakistan, however, is the *Momin i.e.* any person who truely, sincerely, honestly and steadfastly believes in the God of Islam and everything which He enjoins." He dwells upon the qualities of the good citizen and makes special reference to religion, freedom, *faqr*, courage and creative activity. Dr. Javid has also given a rejoinder to a former Chief Judge of Pakistan who in a semi-judicial report made the naive assertion that there is no agreement among Muslims on the definition of 'Muslim', and *Momin*.

The last chapter deals with "Pakistan, Hinduism and Communism". In this chapter he outlines the historical genesis of Pakistan and the dangers which are posed to it from Hinduism and Communism.

There are certain points which are not fully intelligible. For instance, the author's suggestion for recruiting all *Imams* into government service and for the issue of licences to *ulema*. One cannot be sure that the implications of such a step from the moral, intellectual, political and social viewpoints will not be quite disturbing. There can be no difference of opinion as to the importance of the reorganisation of the mosques and the need for raising the social status of the *Imams*. But the remedy suggested is very doubtful.

The chapter is very well-written, excepting the title about which the reviewer wonders whether the State is to be a vital organ of Islam or Islam is to be a vital organ of the State!

The second chapter deals with "the duties of the state and those of the individual to the state." The author asserts that the primary duty of the state is to God: "It must preserve, piotect and defend the Law of God" (p. 31). Then comes its duty to the people, for as Iqbal said, "the essence of *Tawheed* as a working idea is equality, solidarity and freedom". Dr. Javid tries to explain this point at great length. Other duties of the state he describes as (i) development of the Muslim fraternity; (ii) provision of facilities to Muslims to make them live according to Islam; (iii) defence and perpetuation of the territorial integrity of the country (iv) establishment of a democratic order based on *Shurai* (v) safeguard of the individual's liberty, (vi) protection of non-Muslims and (vii) fostering of a union of Muslim states.

About the duties of the individual his views may be summed up in three points *viz:* (a) loyalty and allegiance to the state; (b) co-operation with the rulers in the discharge of their functions and (c) attempt to put them right if they are led astray.

The third chapter deals with Fundamental rights. It has been penned in a very candid way and is a forceful plea for freedom and religion. The chapter ends with this interesting note:

> "It is only through guaranteeing the enforcement of the fundamental rights of each and every citizen that the Muslim community shall be enabled to retain the vision of a more perfect state, which it can endeavour to reach under the guidance of the Laws of God. The adoption of the symbols of the *Crescent* and the *Star* on the national flag represents this very aspiration of the Muslim community *i.e.* the State to achieve gradually (just as the crescent moon passing through its numerous phases, eventually achieves) perfection under the guidance of God's Law (symbolised on the national flag as the Guiding Star)." (p. 52).

invited different scholars of Pakistan to apply their minds to them. Dr. Javid Iqbal's book is "the thesis produced in response to this invitation." The President commends the book as "a brilliant effort" which provides "a rational and enlightened approach to some very fundamental problems."

Dr. Javid Iqbal's book is divided into six chapters, each throwing light on some aspect of the Islamic ideology. He makes very cogent suggestions for the implementation of this ideology. The most significant aspect of the book is that it draws its inspiration from the Qur'an and the *Sunnah* and is an explanatory commentary on the thoughts of Iqbal. One may disagree with Dr. Javid Iqbal on a point here or on a suggestion there, but one who goes through the book cannot fail to be impressed by the sincerity of his approach and the clarity of his thoughts on the subject.

The first chapter entitled "Islam as a vital organ of the State" deals mainly with the problem of the functions of the state. It makes a reasoned plea for an Islamic state and exposes the fallacy of the stand of the secularists. He asserts that, "Christianity as a religion has nothing to do with the affairs of the world. Consequently, the state had to be founded on the principle of secularism. Islam, on the contrary, was from the very beginning, a civil society with laws, civil in their nature (though believed to be revealed in origin).... Thus the introduction of the principle of secularism in the world of Islam is uncalled for and unthinkable." (pp. 11-12).

Dr. Javid Iqbal makes some important suggestions to achieve the end of making Islam a vital organ of the state. He thinks that there should be a National Assembly to interpret the injunctions of Islam (p. 19) and the Supreme Court should have the authority to decide, after hearing the '*ulema*' and other experts, whether a law is in conformity with the Qur'an and the *sunnah* or not. (p. 20-21). He also pleads for the reform of the Muslim legal education, the revival of the institution of *Qaza*, the establishment of a Ministry of Religious Affairs, the organisation of the *Imams* in government service and nationalisation of wakfs.

The Ideology of Pakistan and its Implementation

Dr. Javid Iqbal, son of the great sage of the East, Iqbal, is a young budding Pakistani intellectual and his new book, *The Ideology of Pakistan and Its Implementation.* * is a pointer to the fact that he has, in his own way, chosen to follow in the foot-prints of his great father. The book carries a foreword from the pen of the President of Pakistan, Field Marshal Mohammad Ayub Khan which is significant in many respects.

The President very rightly says that the basic question before the nation is: "how best to weld the people into unity and how to resolve the internal and external problems facing the country?" His view is:

> "Man as an animal is moved by basic instincts for the preservation of life and the continuance of race, but as a thinking being, and above all, as a being conscious of his power of thinking, he has the power to control and modify his instincts. In addition, he has a great yearning for an ideology for which he will lay down his life and sacrifice his all more readily than for anything else. What it amounts to is then that the more noble and eternal an ideology, the better the individual and the people professing it. Their lives will be much more creative and richer with tremendous power of cohesion and resistance. Such a society can concievably be bent but never broken: Such an ideology with us is obviously that of Islam."

Perhaps no better statement of the need and place of the Islamic ideology can be made. The President thinks that it was on the basis of this very ideology that "we fought for and got Pakistan", but, "having got it, we failed to order our lives in accordance with it." "The main reason is", he says, "that we have failed to define that ideology in a simple and understandable form." The President formulated some important questions about this ideology and

*Javid Iqbal, *The Ideology of Pakistan and its Implementation*, Sh. Ghulam Ali & Sons, Lahore, pp. 176, Price Rs. 7.50.

Him, and those who search Him with all their heart because they know him not."

The author's assessment of Europe is correct and realistic. But his prescription is vague and sketchy. This reminds us of Iqbal who is very candid and edifying on this point. He says:

"Humanity needs three things today—a spiritual interpretation of the universe, spiritual emancipation of the individual, and basic principles of a universal import directing the evolution of human society on a spiritual basis...Believe me, Europe today is the greatest hindrance in the way of man's ethical advancement. The Muslim, on the other hand, is in possession of those ultimate ideas on the basis of a revelation which, speaking from the inmost depths of life, internalizes its own apparent externality. With him the spiritual basis of life is a matter of conviction for which even the least enlightened man among us can easily lay down his life; and in view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on man, we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth. Let the Muslim of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam."

In all fairness, however, it must be said that although the book is a valuable contribution to modern religio-philosophic literature, the reviewer had a feeling at certain places that the author, in his zeal to defend religion, has become a little too sentimental, with the result that the argument has, at such places, become hot-worded and unbalanced. The first six chapters of the book, devoted to a critique of Lutherianism, are rather superficial and biased and the book would, perhaps, have been much more valuable without them.

K. A.

us Darwin no more speaks with philosophic authority." *Dictionnaire Encyclopedique de Sciences* affirms that "Darwinism is a fiction, a poetical accumulation of probabilities without proof and of attractive explanations without demonstrations." And French scientist Cuenot declares in his book *La Genese des Especes Animales* that: "It is pretty clear that we must wholly abandon the Darwinian hypothesis". The author also quotes Paul Lemoine, a scientist of world fame and a former Director of the National Museum of Natural History at Paris, who is the editor of the *Encyclopedia Francaise*, as saying in the volume of the encyclopaedia devoted to natural sciences, that: "The theory of evolution is impossible. In reality in spite of appearances nobody believes in it any more. Evolution is a sort of dogma in which the priests no longer believe but which they maintain for their people. It is necessary to say this *in order that future generations may orientate their researches in* another fashion." (p. 106). It must, however, be added by way of explanation, that the author is opposed to *materialistic evolution* and drives the winds off its sails.

The book contains discussions on a host of allied topics and the tone is no where apologetic—rather one may complain that at times it becomes too aggressive. Nevertheless, it has been penned with a confidence in the supremacy of religion and the religious approach and with the confidence that religion alone can save the world from the forces of destruction which have been unleashed by man's own creations. The author concludes the book with the significant observation that:

> "In the final analysis Europe cannot be saved by material factors alone. Europe must recover her soul and not only her soul but her mind. If the anti-rationalists are not dethroned Europe will be lost. Europe must return to the Logos or perish, and the return to reason implies a return to God; for as Pascal insists, there are only two sorts of people whom one can call reasonable: those who serve God with all their heart because they know

Lunn also offers the interesting argument that if materialism be true, it deprives materialists of every claim to truth. He says:

> "If materialism be true, ones' thoughts are the mere by-products of material processes uninfluenced by reason. Hence, if materialism be right, ones' thoughts are determined by irrational processes and therefore the thoughts which lead to the conclusion that materialism is right have no relation to reason."

One may snubb this as cold logic but the worth of the rebuttal cannot be brushed aside.

Marx has also been subjected to the same scatching criticism. "Now", writes Mr. Lunn, "if philosophy is the by-product of economics it is clear that no philosophy can give us a true picture of objective reality. Marxism, which was a by-product of the industrial revolution, has therefore, no more claim to permanent reality than the *Summa Theologia* which Marxists no doubt regard as a product of mediaval economics. If, then, the Marxist is correct, no philosophy can be true. If Marx was right, Marx was wrong." (p.186).

Most interesting parts of the book relate to Darwinism and materialistic evolution. Lunn devotes nearly one-fourth of the book to a thorough scrutiny of this dogma of the modern science. It is not possible to give even a very superficial summary of his arguments in the span of this short review. Lunn devotes one chapter to the historical evolution of the theory of Organic Evolution and Natural Selection. In the following chapter the theory has been expounded in a simple but exact manner. After an exposition of the theory, the author discusses the socio-intellectual reasons for the presentation of this specific explanation of the organic phenomena. He also makes the bold claim that Darwinism was never scientifically proved to be true. It is only a theory and not a fact. In support of his contention he presents evidence from Palaentology and Geology and extensively quotes leading scientists whose views might come to many as a shock. He quotes Driesch as asserting that "For men of clear intellect Darwinism has long been dead." Professor Bateson, in his Presidential Address to the British Association declared: "To

dogma that reality is conterminous with the physical world, and that faith in science is inconsistent with belief in a supernatural reality. This belief created a mental climate which abhored religion and refused to admit spiritual phenomenon. Mr. Lunn shows with logic and reason that scientism offers no evidence in support of its beliefs. The dogma that 'the supernatural is an illusion' is unscientific and irrational. Scientism, he claims, does not lead to a preservation of science, it actually amounts to a perversion of it.

Lunn's thesis is that revolt against God (which in itself is an offspring of irrationalism) begets revolt against reason which ultimately leads to revolt against beauty and revolt against morals. His book is an authenticated record of these manifestations of irrationalism and is also a rejoinder to them. In the realm of science this irrationalism assumes the shape of scientism whose greatest manifestation is Darwinism. In politics it leads of Marxism and Anarchism. In philosophy and psychology it appears in the form of Logical Positivism and Behaviourism. In art it becomes Surrealism. Lunn throws light on all these illusions of the modern age and tries to expose their hollowness.

Materialism became the philosophy of the nineteenth century. It was claimed that matter alone was real and eternal and even mind was a derivation and a reflection of it. Lunn criticizes this creed and shows how new evidences from the sciences of physics, biology and psychology have knocked out the bottom of this claim. He says:

> "The dominant superstition of the nineteenth century was the belief that materialism was the only creed consistent with the scientific outlook. Only a minority of old fashioned scientists remains loyal to this outlook. The change of climate is largely due to the cumulative results of psychical research in many fields, from materialisations to telepathy. It is becoming increasingly difficult to reconcile the assured results of psychical research with the materialistic creed."

The author also presents materials providing new evidences in his support.

BOOK REVIEWS

The Revolt Against Reason

Arnold Lunn is a famous english controvertialist. The writer of these lines was first introduced to him through his academic controversy with Professor J.B.S. Haldane, the famous scientist and biologist, on "*Science and the Supernatural*". Lunn has crossed swords with many leading writers of our times—for instance: Dr. C.E.M. Joad, Professor Haldane, Father Knox and Dr. Coulton —and has very ably defended religion against its modern critics. He is witty and learned (though deeply biased in favour of Roman Catholicism) and knows how to deal with the throbbing controversies of our age.

Lunn's basic contribution to religio-philosophic literature was his thought-provoking book *The Flight from Reason*. It appeared in the chaotic period of 'between the wars' and met a very good response from the intelligentsia. Now Lunn has revised the book, rather he has entirely re-written it, and has called it *The Revolt against Reason*.* The author suggests that he has changed the title because when the *Flight* was written the "attack upon reason was still camouflaged" but now with the advent of the behaviourists, the existentialists, the logical positivists and a host of other "ists", the flight has actually grown into an open revolt—hence the new theme and the new title: *The Revolt against Reason*.

Students of philosophy and history have heard a lot about the conflict between science and religion. Mr. Lunn has explored a new vista of conflict: *the conflict between science and atheism*. He shows that the dominant creed of the nineteenth century was absolute faith in the miraculous powers of science, its omnipotence. He christens this creed as "scientism". Scientism was based on the

---

*Arnold Lunn, *The Revolt against Reason*, Eyre & Spottiswoode, London, pp. 250, price:15s.

selves. The analogy would break up as soon as it is extended to other parts of nature as then it would have no ground as such. But the facts point to the contrary. In all primitive cultures we find abundant proof, where psychical life is attributed to the forces of nature most lavishly. Natural phenomena are interpreted in terms of psychical forces, having a distinctive individual unity of their own analogous to that of our own embodied self. This sort of animism, though not so much crude and extensive even persists in the domain of philosophy and sciences. We hear Aristotle saying that a stone falls to the ground because *its natural place* is the centre of material universe which it *seeks*. We hear Newton talking about a *force*, which earth *exerts* on the bodies within its gravitational orbit. Even in modern times where anthropomorphism is considered to be very out of place we can't help talking in terms of "opposing forces" etc.

All this goes at length to show that apart from an implicit reference which is made to a psychical life other than ours (even when we are in an act of denying it), there are definite, positive grounds, primary as well as universal, which point to psychical life beyond the range of human and animal organisms.

If this be the case, the primary demand arising from the incompleteness of the self can alone prescribe what is required to satisfy it. As the demand thus created is due to the essential incompleteness of the self, it cannot be satisfied by the finite and incomplete individuals, or even by a group of them. It must reach for a Universal and Eternal self. It does so in Religious Experience.

But the position is logically the same. It is still an inference of an *other* based on analogy. The individual still remains primarily with his own self, and its subjective states without any direct references, or *actual experience* of a self beyond his own. This situation seems to turn towards solipsism. This would definitely be the case, if we start from the assumption of an individual and his states of consciousness only as an initial start. We would then remain inside a vicious cricle, as howsoever we expand our consciousness, or self, it would never become capable to reach the other, which is outside. Even the question of other self would become irrelevant at all; because it is not the denial of it which is implicit in such a case. The question cannot at all be answered affirmatively or negatively, because it cannot be raised. For such a mind there would never come even a suspicion of the existence of an other mind. It would remain totally free from any such ideas.

Fortunately the case is quite different. We can't start from an assumption of a *self only*, without any reference to the other. On the contrary we constantly presuppose that there are other minds, and thus we are already prepared to look for the signs of their presence. It is our own self awareness which rather seems to be an inference from a physical existence other than our own as an in-densible basis of our knowledge. It is the essential incompleteness of the finite individual on which the existence of the mind is based. We can take the analogy from physical sciences as well. The casual connection supplements the temporal sequence due to the essential incompleteness of its own. In the same way it is the involvement of other mind, without which any idea of self remains incomplete and inadequate.

(X)

The above argument is confirmed and supplemented by the actual development of knowledge as such. Because if there is no primary and universal ground for presuming the existence of a physical reality other than our own, then at the most only men and animals, by their peculiar obtruding behaviour would appear as embodying

ones' mental life. Yet it is only at a reflective stage that we start distinguishing a self as a subject, from the object, not belonging to self. In the beginning, at the perceptual level the self and body are not very much differentiated. The self and body are considered as making a whole which is different from not-self. In a way they are thought identical. But later on there starts a differentiation in the body itself. The heart, or head, are now being identified with self, while other body is included in not-self. Finally the self is distinguished from ones' own body as well as from other bodies.

But then if the individual knows himself only through his subjective states, in his immediate experience, the question would arise, "how he knows of other selves?" One answer to this question is that it is by inference that he obtains the knowledge of the existence of other selves, or other minds. For the sight of other bodies, and their expressive movements similar or analogous to our own, force us to the judgment that another self is there: a self whose movements, expressions are manifested, and through which the bodies of others are actuated. He takes them as embodied selves as his own. He hears a cry, for example very much analogous to the cry which he might have himself uttered in similar circumstances and having of the feeling which he might have had, at such time he infers the existence of another self with the same feeling. And so is the case with all other behaviour-patterns which he daily observes and behind which he posits a self for a plausible explanation of their movements.

A much more adequate way of the knowledge of other selves is suggested by Professor Royce. His criteria are not physical. He says, "Our fellows are known to be real because they are for each of us the endless treasury of more ideas....(They) furnish us with constantly needed supplement to our own fragmantary meaning."[1] This means that certain external objects move in a way which is distinctively and obtrusively relevant to our own life. To anything that appears in our life with the character of a *response*, we instinctively attribute outer personality.

1. Royce, *The World and the Individual*, pp. 15, 168-174.

idea of its own object. A feeling without a direction is as impossible as an activity without a direction, and a direction implies some objective. The inarticulate feeling seeks to fulfil its destiny in an idea which in its turn tends to develop out of itself its own visible garment.

But besides the difficulties, that might be encountered, and the objections that might be raised on the plausibility of translating such experience in formal language, it is certain that it carries with it a conviction in proportion to its comprehensiveness, intensity, and persistency. It is not tantamount to say that the cogency of Religious Experience lies in this argument, 'that because human beings feel in a particular way hence there is God.' The cogency actually lies in the experience itself, and in its enjoyment must be sought the ground which has actually led mankind to believe in God.

For the sake of philosophic relevance of such experience we can ask whether there are good grounds for regarding the evidence provided by religious experience as fallacious? Does our reflective thinking consider such experience, impermissible, irrelevant or unfounded? If there are no such grounds, rather on the contrary if there are good reasons for regarding religious experience as a sort of *evidence* then its claim becomes unchallenged and there is no ground for rejecting it as invalid.

(IX)

Let us briefly examine the type of evidence supplied by rligious experience. Obviously enough every enquiry in this connection would start from the self itself, and its knowledge. How do we obtain the knowledge of our own self. It is certain that self is neither known by acquaintance nor by inference. Acquaintance and memory are fused together in a very intimate and inseparable way to yield the knowledge of subjective states of mind. (And these subjective states alone and their association do not constitute the *self* that we know of). These subjective states are in no way an inference. They are known rather in immediate experience.

An awareness of self and its states is normally present throughout

achieved theoretically. Howsoever great the degree of probability may be, it would remain a probability. But the existence of God is a fact claimed to be certain. The idea of probability if applied, even to His existence, would jeopardise the purpose, and meaning, of the existence of God. Apart from being a purely academic and theoretical objection which has got nothing to do with the practical attitude of certainty which a man of science or of religion feels, it at least brings the so called outside empiricist nearer to the circle of insiders. At last it can bring him nearer to the possibility of finding God in human experience, because it is probable to find Him, on the basis of religious experience being an empirical fact. Hence the empiricist stands at the same place as that of a non-empirical intuitionist, expecting to find God in experience, on the evidence of others who have searched Him and found Him to be there.

(VIII)

Religious Experience is an emotional conative attitude (of course not without a cognitive element in it) towards the whole of being. It would remain groundless, and irrational unless a psychical life answering to it as its appropriate object really pervades and controls the universe, including the individual who feels it. This attitude is on the one hand towards the whole of being, and on the other is of the whole of the individual, thus guaranteeing full development of his entire personality, aesthetic, theoretical and practical at the same time. Inspite of the differences of description due to particular cultural developments at various times and places all those who enjoy it, find it a ground, more than sufficient to believe in the reality of its object. Though they do admit that this ground cannot be translated in any formal argument, thus making it incommunicable to those who do not share it. But this admission does not make their claim in any way less rational, or doubtful. The incommunicability of this experience is simply due to the fact that it is essentially a matter of inarticulate feeling. But like all feelings it has a cognitive element in it. To borrow the words of Professor Hocking, it is an outward pushing, as an idea is outward reporting. No feeling is so blind as to have no

ience can, undoubtedly give strength to his belief, because it provides what is demanded by an attitude of psychological preparedness and expectancy. God is there in such an experience, not because He is *found*, but because He is already there. But for a man who remains 'outside' of a religion, and who wants a proof for the existence of God, in the empirical sense such experiences have no meaning. Whether for a man, who totally refuses the existences of God, or tries to maintain an attitude of indifference towards His existence, it is justified to raise the question of the adequacy of religious experience to provide a ground for the belief of God, or not, is a question which we do not want to raise at present. We want to deal with the objection quoted above on the same empirical ground, on which it is made.

Now when it is said that 'religious experience is an *empirical* fact,' what is meant by such an assertion. The one meaning that can be attributed to the statement is, that religious experience is an empirical fact to the person who is enjoying the experience. But this can in no way satisfy the empiricist who perhaps wants to remain a neutral observer and wants that God be given as an empirical fact for him. But then the religious experience of others can't be called an "empirical fact" for him as he himself claims. Is it an empirical fact for him in the sense that it is in his observation that there are persons enjoying such an experience, and reporting it to be so, and he must take it to be an empirical fact in the same way as he takes the reports of scientific experience from a scientist, and believes them to be so? But then his demand, and objection to the adequacy of religious experience that it provides no ground to believe in God, fails as his attitude becomes inconsistent with the attitude he adopts towards scientific experience, or other mudane experiences where he accepts and adopts them, and makes judgments based upon the testimony of others. The only objection which now can be raised is, that judgments based upon such empirical experiences and the generalizations which are made thereafter, are of a probable nature and their certainty rests on that maximum probability which is never

There can be yet another meaning of the term Religious Experience: that is an experience possessing of certain qualities in virtue of which the experience can be called (as some people insist to call it) religious, even though it is not directly connected with the thought of God. For instance a sense of sublimity when enjoying a mountain scene, or a sense of awe in the midst of ocean etc. can be classed under this category.

Our purpose to classify the meaning of Religious Experience is to find out whether anyone or more of the above categories of experience can give us an adequate ground to believe in God, and whether anyone of them can establish a faith in Him. The adequacy of religious experience for the purpose mentioned above can be exhibited when it is shown, that the religious experience either increases the knowledge of reality or it provide grounds for saying that there is a Being of such a nature that it is proper to call this Being 'God.'

But before we discuss the grounds let us look into a possible objection which can be levelled by the empiricist against the adequacy of religious experience. It can be said that the evidence afforded by religious experience can well have a meaning to the person enjoying the experience, but it can claim no validity outside that circle, or for a person who does not enjoy it. It is said, "That certain experiences occur which are grouped under the heading of religious experience *is an empirical fact.* And there seems to me to be no cogent reason why the *external observer* should not raise the question whether or not the occurrence of such experiences affords at least probable evidence of the existence of a Being other than the experiencer, other finite selves and the material world."[1] Now it can be answered in a dialectical fashion by saying—"that we cannot raise the question of God's "existence" outside religion and that "inside" religion, there is no sense in raising it." This answer may silence one, but can't satisfy him. It can further be said that as the man who already believes in the existence of God, religious exper-

1. Copleston, F.C. *Journal of Philosophy*, Vol. XXXI. No. 118, McMillan & Co. Ltd., London, p. 230. (Emphasis mine).

it is possessed of an intensive quality. This quality on the one hand means the whole range of comprehensive qualities describing what the moral and aesthetic aspect of experience is for a self, and on the other hand the manner in which the self takes these experiences. It amounts to the total reaction of the self to the world encountered and to the vicissitudes of its own self as an adventure in the world.

An analysis of this experience would reveal that religion is immediately and innately given, and that a religious experience is a universal experience. On the basis of such an experience a philosophy and a system can be constructed which will have all the vigour of rationalism, and a confidence of its truth and workability. That such experience is universal, does not necessitate that every man should have such an experience, or must recognize it as such. Neither it is a special kind of experience granted to a selected few. It is just like any other experience and has something universal in it, in the sense in which the experience of gravity is a universal experience of mankind, although there are many who do not understand what it is when they experience it. And when its full significance is grasped by the scientists there emerges a specifically scientific experience of gravity which carries with it a special insight into the meaning of everyday experience.

(VII)

Let us now examine this experience at some length. The term 'Religious Experience' has been used in the literature of the philosophy of religion in a wide range of meaning. It may mean 'the Experience of God,' or 'an existent Omniscient and Omnipotent Being which is directly known through intuition or through any other kind of experience whether mystic or religious.' It has also been used for the experience which is claimed by the person who enjoys it to be the experience of God or a Being, though we do not assume the validity of its claim. The term might also refer to an experience which is connected in such a way with the thought of God as to warrant its being called religious, even though the claim is not made, that it is the experience of Divine Being or Reality Itself.

render but little service to the cause of understanding religion. The incommmunicability of such experiences makes any discourse impossible. The results of this approach towards understanding religion if accepted would be tantamount to those of the orthodox dogmatics and could be subject to the same criticisms.

Though the truth on which this type of mysticism is based is indisputable, namely that religious truths are immediately known, yet the assertion that this immediate knowledge is necessarily incommunicable, is unwarranted. There is no basic difference between an everyday experience and a mystic experience, as such. Every experience has its two sides *i.e.*, thought and intuition. The more intensive experiences have thought implicit in them, while in every rational judgment intuition is implicit. There is no basic contradiction between the two. The difficulty arises only when the one is singled out as a criterion at the cost of the other. Rationalism, and mysticism have both been victims of this exaggeration.

In fact the highest type of intuition is one which has the greatest possibilities of articulation. In its inward movement it remains intuition while in its outward thrust it expresses itself into a system. The higher and the more profound the intuition is more complete and perfect the system would be. This is the type of intuition which Iqbal names as religious experience and makes it the basis of religion. The possibility of religion as well as its force and meaning depend upon the possibility of having such an experience.

That this type of experience is possible cannot be doubted. There is nothing strange or illogical about it. We can only know God, and we do know Him, through such an immediate, yet communicable experience, though the degree of communicability may differ in various cases. The intellectual formulations of the existence of God, and the confidence in its pragmatic worth, are all rooted in such experience.

This experience differs from the classical empiricism in as much as it admits that it is not limited to the clear cut and simple deliverences of the five senses and that it is not a passive affair. Moreover

There is hardly any logical value in this idea of universality. No universal affirmative proposition can be simply converted. We cannot pass from "all that is true works" to "all that works is true". This fact can be vouchsafed even by our experience.

The force of this approach simply rests upon a basic intuition, that "if a theory has no consequences or bad ones, if it makes no difference to men, or makes undesirable differences, if it lowers the capacity of men to meet the stress of existence or diminishes the worth to them of what existence they have, such a theory is somehow false." The pragmatistic philosophy of religion is an unwarranted extension of this naive conviction. Pragmatism then, as a positive principle, has no value whatsoever. It is a simple will to believe and a pure adventure into the unknown future of which we can never be sure.

(VI)

Before passing on to Iqbal's approach to religion let us discuss another oft-repeated and significant attempt to understand religion. This is a certain type of mysticism, which is based upon the idea that religion is a personal relation of man and God and that God can be disclosed in personal experience of human beings. This experience opens for the individuals a bliss, which shuns from articulations. Hence those who have this vision cannot say what it is. They can assert only this much that *it is*, and nothing more. But even the is-ness is a conceptual mode of expression, and hence this also cannot be affirmed of the being which they know. In the words of Tao-teh-King:

> "One who knows does not talk
> One who talks does not know
> Therefore the Sage keeps his mouth shut and
> his sense gates closed...."

and:

> "The holy man abides by non-assertion in his affairs
> and conveys by silence his intuitions."

Now this type of mysticism which abhores any articulation can

religious life. They are therefore useless and as such untrue. The tendency of pragmatism, no doubt is to deal with religion through an empirical method, which tries to exhibit the implications of those values at work in the actual religious life of men. A speculative conception of God, for instance, which could not be related in a vital way to the needs and purposes of religious conduct would fail to commend itself to pragmatists. "By their fruits ye shall know them," has become a principle of criticism awakening in us a philosophic conscience to the simple need of fruitfulness and a moral effect as a voucher of truth.

But on deeper reflection we find that this idea of working value is not so simple as it appears to be at the first instance.

One can draw broad conclusions about the truth (or value) of religion by this method only when the evidence of history is sufficient. The difficulty in the case of a test of this kind is that the evidence remains incomplete and inexhaustive. There are certain religious beliefs which seemed to work well during certain periods of history and in particular social systems. Moreover history does not record clear cut and plain cases either of successes or of failures of a belief or a set of beliefs, but rather of partial success or successes here and partial failures there. To put forward the plea, that when a religious belief works it is true, when it ceases to work it becomes untrue, and if at some future time it again begins to work it again becomes true, is simply an absurd interpretation of history. The very idea of the temporal relativity of truth would make a belief insignificant enough that it would never become practicable, and hence never true. The religious ideas and beliefs work whenever they do so, for the very important factor that 'truth' has a universality and constancy.

Secondly every religion is a complex of beliefs and a knowledge of the workability of the religion as a whole cannot decide the specific growth of any one of these beliefs.

Moreover the difficulty arises when one particular belief is more helpful and more workable for one individual while others are not, or that a particular belief proves very valuable in one age and may lose its importance in another.

know God or any other ultimate religious fact, as the doors of being are totally shut. The *apriorism* is too tight a system to allow one to peep to the numena. The gulf always remains between you and your God and you cannot fill it so far as you remain a human being.

(IV)

The ontological argument for the existence of God fails also because the link in between 're' and 'intellectu' has not been established, and moreover it presupposes unwarranted assumptions. To a very great extent the force of such arguments depends upon the meaning which one attaches to the term God. This has been very strikingly exhibited in the case of Spinoza who infers about God's existence from the idea of God as the source and sum of all perfections. But for Spinoza God or substance is the infinite and all inclusive whole within which fall the parallel differentiations of thought and extension as its corresponding aspects. On this construction of the term God His reality is inevitably involved in His idea. To say the essence of God involves his existence is quite true, provided one 'believes' in Spinoza. But this prejudges the whole question, and the proof becomes purely verbal. The same is true of so many other formulations of the ontological proof.

If we feel any force in this type of arguments at all the source of it lies somewhere else. In themselves, they are nothing but an artificial way in which men sought to justify to themselves a faith of the truth of which they felt sure on other grounds.

(V)

The pragmatists claim that they have discovered the ground on which these beliefs rest. The exact form and scope of a "philosophy of religion" after a pragmatic type is not yet clear, and perhaps would never be due to the very nature of the pragmatic principle. For it is so vague and elastic that it can be interpreted in a hundred ways. If we trust James' *Varieties of Religious Experience* as a typical example of pragmatic philosophy then the scholastic theology and the metaphysics of Divine attributes do not enter into the practical

race to meet the need of a concrete situation. They are real in themselves and they are superior in the sense that experience presupposes them. They are *apriori* principles. By an *apriori* principle is meant a principle which is necessary if a specific class of experience in a given universe of discourse is possible. It is not absolutely necessary that any particular universe of discourse must be, but if either is or if any realm of ordered being is, there are certain principles without which it could not be at all.

Deny unity and there are no numbers, deny space or time and there is no world, deny obligation and there is no morality. Since each *apriori* is thus relative to a special realm, and lacks apodictic certainty some philosophers speak of it as an ideal. A cognitive ideal or *apriori* is thought of as presupposed by science, a religious ideal is presupposed by religion.

Thus it is to be presupposed, but can't be rationally comprehended, by this type of rationalistic philosophy. Kant's polemic is directed against any such attempt. For him thought and being are two separate entities and any attribute in thought is not necessarily a predicate of being also. "The real contains no more than the possible. A hundred real dollars do not contain a cent more than a hundred possible dollars." The realm of thought is thus incapable of reaching the Divine, because thought alone is no guarantee for its existence. Nor it can, due to its limitations, reach the reality or numena as such. The failure of the famous proofs of the existence of God is telling itself against this capacity of reason. The cosmological and ontological proofs possess no value whatsoever as they are related to the realm of thought alone and not of being.

Kant has suggested a refuge in practical reason which he thinks can safeguard religion against rationalistic onslaught. But if one does not want to be "practically reasonable" then every hope is destroyed. No sense of 'moral obligation' can convince a dissident nonbeliever to believe in God or in immortality. If one can refuse the cogency of the proofs, one can even refuse to be reasonable.

But the problem is not that one does not want to apply the "practical reason"; it is, that even after that, there is no hope to

continuation of the same sentence is as plausible as any other interpretation.

Thirdly, even this agnostic attitude in its very act of rejection of all philosophy of religion admits its contradictory, and the theologians in the execution of his own project involves himself in philosophical thought and is dependent upon the same appeal to general experience which it is his aim to avoid.

The case of analytical philosophers who deny any 'significance' to religious propositions is no better than that of the theologians. The historical development of Logical Empiricism plainly shows that the basic 'meaning principle' upon which it rests cannot be justified without the employment of an argument that is circular in the vicious sense, or a persuasive appeal to the need for clarity, if we are to have any successful communication. The positivist's claim of the clarity of meaning is neither new nor can it win any favour for their particular attitudes towards metaphysical or religious problems. But the positivists actually go beyond this demand of the clarity of meaning. They make a NORMATIVE claim for their principle which cannot be directly supported. In so far as the rejection of religious discourse as meaningless is based upon the 'meaning criterion' of the positivists, the rejection must itself be rejected as dogmatic.

(III)

If the above two tendencies, which lead to the same result, are rejected and any extra-dogmatic or 'non-analytico-empirical' approach is admitted, the question would arise which of the approaches can satisfactorily and comprehensively deal with the religious phenomena. Is rationalism a suitable method for it? Let us examine its case briefly.

The approach of a rationalistic theory to knowledge of any kind is anti-empirical. It maintains that knowledge must be explained and grounded by those rational concepts and universal ideas which the mind uses in the process of knowing. These ideas are not fashioned by the individual nor they are gradually elaborated, by the

Their contention is that the content of religion is unique and discontinuous both with ordinary experience and knowledge, and with the conceptual framework of any philosophical system. Their argument is: "There is no identity between the use of the term God by religion and its use by a metaphysical interpretor. There is also no way to religious postulates, (God for example) through human experience".

The latter tendency is exhibited by those analytical philosophers according to whom religious utterances fall outside the cognitive significance.[1] Let us briefly examine the two cases.

The case of dogmatic theologions actually involves the denial of any rational way to God. This position is weak for several reasons. Firstly, no valid reason can be found for this type of agnosticism. It seems to be very strange and even nonsensical that though God has *created us, and this world of ours, and demands obedience, yet He* has not bestowed upon us any such faculty through which we can know Him. If such a contention is maintained then even the Divine guidance, revelation, the prophets and His messages through them, would remain alien to us as the doors to any knowledge of God are totally sealed, and our intellect has been declared inherently incapable of comprehending Him.

Secondly, we cannot consistently avoid the use of our reason or thought. There are so many concepts of religion which cannot be understood without applying the philosophical approach to the subject. Not-withstanding that the Quran has made a differentiation between the *mutashabihat* (متشابہات) and *mohkamat* (محکمات), and the believers are required to look into the *mohkamat* alone and not to indulge into the superfluous speculative conjectures into the meaning of the *mutashabihat*. But the difficulty is that these two classes of verses cannot be differentiated from each other without entering into an argument which involves that which is, by definition, unwarranted. Moreover the interpretation of (الراسخون فی العلم)[2] as a

1. The use of the term "nonsensical" is ironically accepted by them.

2. See *al-Quran*, III: 7.

RELIGION, IN THE LIGHT OF THE PHILOSOPHY OF SELF

MANZOOR AHMAD

(I)

Religion today is beset with great difficulties and has got to face many problems. The older ways of understanding and interpreting religion seem to have lost their hold on the modern man who, reared in the Scientific culture of our age as he is, has begun to doubt the validity of revelation as a source of knowledge. He needs something more certain and more in accord with the spirit of the age than the cut and dried formulae of the theologians as proofs for the postulates of religion.

The disbelief of the modern man, which he cannot help, is making him anxious. He desires to return to faith—a faith which can give peace and rest to his consciousness torn by doubt and perplexity. How can this faith be regenerated? Iqbal has attempted the task in his lectures on "*The Reconstruction of Religious Thought in Islam.*" But it is by no means a completed task, nor Iqbal meant it to be so. It is simply an initiation of a process which is to be continued along the lines he suggested, namely the reconstruction of religious thought on the basis of human experience, in place of the Aristotelian Law of Contradiction which the scholastics adopted.

(II)

Every attempt to reconstruct religious thought in this age has to face this problem: at present there are two kinds of attitudes towards religion which are diametrically opposed to each other. There are some persons who cling to the literal meaning of all religious assertions, and refuse every kind of philosophical approach to the problems of religion. There are others who totally refuse every proposition, or assertion about religious facts, branding them as "nonsensical." The former attitude is that of the dogmatic theologians.

porary Muslim thought by proudly and confidently rejecting nationalism as a counterfeit ideology and by inspiring confidence in the Muslims that the concept of an universal Islamic *ummah* is a much grander concept than that of nationalism. His contribution is also great in so far as he discussed the problem of nationalism on a level profounder than that of any other contemporary Muslim thinker with the result that the case of Iqbal against nationalism is not based merely on calculations of political gain and loss, but on the claim that nationalism is unsuited to the genius and temperament of Islam and that once it is allowed to take roots, it is bound to deprive religion of its rightful position in human life.

Iqbal's ideas gave the Muslims of India their national objective above twenty years ago. But if studied carefully, his ideas can still serve as beocon lights to the present-day Muslim world which, having won its independence, stands perplexed not sure whether to develop along the lines of modern nationalism or in the light of the Islamic doctrine of *ummah*.

The safety of Islam in India, in the view of Iqbal, lay in rejecting this concept of nationalism and in striving for the centralization of Islam in India—an objective which subsequently became known as the "Pakistan" movement and became the national objective of Muslim India. Iqbal not only gave the Muslims of India this ideal but also laid down its intellectual foundations by elucidating and elaborating his concept of what might be designated as ideological nationalism. It is this aspect of Iqbal's though which was at the basis of Quaid-i-Azam Mohammad Ali Jinnah's famous Two-Nation Theory, the ideological cornerstone of Pakistan movement. Thanks to Iqbal's realization of the implications of modern nationalism, and his timely warning and guidance, the Muslims of this sub-continent at least were not seduced by this new-fangled deity which had been denounced Iqbal in these vigorous terms:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے تسخیر ہے مقصود تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے تجارت تو اسی سے کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے [1]

(Of these new deities, the biggest is the 'fatherland'—the deity whose garment is the coffin of religion.

The rivalry of nations is due to this. The subjugation (of nations) through commerce is due to this. If politics is devoid of honesty, it is because of this; if the home of the weak is ruined, it is because of this. It is this which divides the creatures of God into nations; it is this which strikes at the root of the nationality of Islam).

It would be hardly any exaggeration to say that Iqbal has been the main vehicle in our times for a vigorous assertion of the Islamic concept of *ummah*. Iqbal has made a unique contribution to contem-

1. *Bang-i-Dira*, pp. 173-74.

rities to live and develop in the manner they liked to live and develop. The following sentences of Iqbal illustrate his way of thinking:

Perhaps we suspect each other's intentions and inwardly aim at dominating each other. Perhaps in the higher interests of mutual co-operation, we cannot afford to part with the monopolies which circumstances have placed in our hands and conceal our egoism under the cloak of a nationalism, outwardly stimulating a large-hearted patriotism, but inwardly as narrow-minded as a caste or a tribe. Perhaps, we are unwilling to recognize that *each group has a right to develop according to its own cultural traditions*.[1]

Thus, the polity which Iqbal envisages, is one in which the individualities of the various religious and cultural groups are fully respected. As for non-Muslims living under Islamic dispensation, Islam grants them full measure of freedom. It even goes so far as to allow non-Muslims to enforce their religious laws upon themselves, even though these laws might be in conflict with the laws of Islam.[2]

For Muslims living in non-Muslim states, Iqbal claims the same right: the right to full and free development on the lines of their own culture and tradition[3] or as Iqbal has put it elsewhere, "self-determination as a cultural unit."[4]

This large-hearted reciprocity in recognizing each other's right to live according to our own tradition is the best guarantee of harmony and goodwill between Muslims and non-Muslims. Their separate cultural entities having been secured, they have a wide area of co-operation in the interest of the country upon whose well-being their own well-being depends.

(VI)

Iqbal came forward with these views about nationalism when the concept of an Indian (territorial) nationalism, (which looked disdainfully at Islam as a factor of discordance,) was on the ascendant.

1. *Ibid.*, p. 10. Italics our own.
2. *Cf. Ibid.*, pp. 14 f.
3. *Ibid.*, p. 11.
4. *Ibid.*, p. 142.

In the context of nationalism, the problem of minorities is of very serious importance. What position does Iqbal envisage for Muslim minorities in non-Islamic states and for the non-Muslim minorities in an Islamic state?

Here too Iqbal's position is radically different from that of the nationalists. The nationalist ideal has generally been to develop the heterogeneous religious and cultural elements found in a country into an uniform nation, by destroying heterogeneity. The nationalist blossom is always intolerant of the blooming of a hundred different flowers. An aggravation of this situation sometimes leads, as in several countries in the world today, to the insecurity of life, honour, and property of the minorities. True, this is in abnormal circumstances. But in normal circumstances when the minorities are not threatened by physical extermination, their culture is constantly threatened by destruction. For the majority has a tendency to employ all possible methods, crude as well as subtle, to put an end to the heterogeneity found in the national life. All this renders political freedom a painfully meaningless proposition for the minorities as they are perpetually haunted by the destruction of all that is cherished by a people—its religion, language, traditions, and culture.

On the contrary Islam, which is the fountainhead of Iqbal's inspiration, stands for what might be termed as cultural self-determination for all. Motivated by a genuine spirit of tolerance, Islam grants the non-Muslim communities living under the protection of Islamic Law, the fullest opportunity to live honourably and develop freely according to their genius.

In the context of India, Iqbal's attitude was inspired by the respect with which Islam looks at the existence of various collective entities. Hence unity in India should be sought, says Iqbal, "not in the negation but in the mutual harmony and co-operation of the many."[1] The crisis in Indian political life too had resulted because the majority was not possessed of the generosity to allow the mino-

1. *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 9.

> reference only, and not for restricting the social horizon of its members.[1]

While discussing the doctrines of Turkish nationalists, Iqbal disagrees with their nationalist ideology which suggest a separation between church and state which is foreign to Islam, Iqbal nevertheless shows full awareness of the political situation of the contemporary Muslim world and evinces full readiness to effect a considerable degree of adjustment between his ideals and the realities of actual life. In the mid-1920's when the bulk of the Muslim world lay languishing under the yoke of European colonialism, an effective Muslim solidarity on the world plane was a difficult proposition. Hence the temporary course that he suggested to the Muslim world in that set of circumstances was the following:

> For the present every Muslim nation must sink into her own deeper self, *temporarily* focus her vision on herself alone, until all are strong and powerful enough to form a living family of nations.[2]

The underlying argument is, if we may make use of a metaphor, that a strong chain requires all its links to be strong and firm. Unless these links are strong, the chain will remain a tenuous one. The solidarity of the Muslim nations can be strong and fruitful only if these nations unite after having developed into independent and strong nations.

To summarize: Iqbal believes ideally in a completely unified Muslim world, but is also quite prepared to countenance the existence of a multiplicity of Muslim states as long as these Muslim states do not lead to the restriction of the social horizon of the Muslims and provided they evolve some formula by which the claims of universal Islamic solidarity are fulfilled.

1. *Loc. cit.*
2. *Loc. cit.* Emphasis our own.

Islam", which guarantee for a practically uniform spiritual atmosphere in the world of Islam.[1] This unity, according to Iqbal, also has a political significance. Iqbal does not envisage a state of affairs in which Muslim nations will remain completely unconcerned with each other's problems. There has to be some sort of a unity between them, some sort of a link to make them share each others fortune andd misfortune. According to Iqbal, the ideal political form of this Muslim solidarity is "a world state".[2] But the question as to what form Muslim solidarity should assume is a question of secondary importance. What is of primary importance is the consciousness that all Muslims constitute basically one brotherhood and that if there are any divisions within them—Iqbal seems to say—they may be tolerated out of consideration for administrative convenience, or out of deference to the inherent diversity found in human life which has to be respected as a reality. Iqbal, therefore, does not rule out other alternatives in regard to the form of Muslim unity such as "a league of Muslim states, or of a number of independent states whose pacts and alliances are determined by purely economic and political considerations."[3] In a mood of realism Iqbal is prepared even to recognize in the present situation that the true and living unity in the Muslim world could be "truly manifested in a multiplicity of free independent units whose racial rivalries are adjusted and harmonized by the unifying bond of common spiritual aspiration."[4] And the reason for this conclusion is that Islam is not opposed to distinctions between mankind as long as these distinctions do not narrow man's outlook and approach. Says Iqbal:

> "It seems to me that God is bringing home to us the truth that Islam is neither Nationalism nor Imperialism but a League of Nations which recognizes artificial boundaries and racial distinctions for facilities of

1. *Ibid.*, p. 142.
2. *Ibid.*, p. 142.
3. *Ibid.*, p. 142.
4. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 159.

Qur'an considers these distinctions to be signs of God:

واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات

"Verily in the difference of your colours and languages there are signs for those who possess wisdom."

Iqbal quotes a well-known Qur'anic verse to support the view that despite the enormously significant deracializing role of Islam, it is not totally opposed to race:

"Verily we have made you into tribes and sub-tribes so that you may be identified; but the best among you in the eye of God is he who is purest in life."

His opinion is that although "Islam looks askance at the nature's race-building plans and creates, by means of its peculiar institutions an outlook which would counteract the race-building forces of nature",[1] it does not contest the stark reality that there do exist different races, languages, countries, etc. and that this difference has its effects on human affairs. Islam does not seek to destroy the existence of these distinctions; it merely seeks to prevent them from becoming harmful. The method that Islam employs, according to Iqbal, to counteract the race-building process (or, for that matter, to counteract the operation of all those forces which tend to divide mankind) is "stooping to conquer without itself becoming a race-making factor."[2] In other words, Iqbal does not hold the opinion that divisions within mankind are not to be countenanced at all. His viewpoint merely is that there are things even higher than one's love for and obligations towards "the piece of earth with which the spirit of man happens to be temporarily associated."[3]

In the context of Muslim society, Iqbal believes that its inherent unity and homogeneity owe themselves to uniform belief in the unity of God and the Finality of the Prophethood of Muhammad (peace be on him) supplemented by the "five well-known practices of

1. *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 140.
2. *Ibid.*, p. 139.
3. *Ibid.*, p. 140.
4. *Ibid.*, p. 138.

what does that mean in terms of Iqbal's own vision of Muslim polity? Does he stand for a complete merger of Muslim nations into a single Islamic state embracing all Muslim countries?

There is no doubt that at times Iqbal frowns even at the existence of 'nations' instead of an universal community embracing all the sons of Adam. In his small poem entitled "Mecca and Geneva", he expresses doubt regarding the usefulness of the League of Nations on the plea that it rests on the idea of uniting 'nations' instead of humanity. The message of Mecca to a world torn by strife between nations is to attack the problem by trying to unify humankind.

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم
تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکہ نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام
جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم

(The association of nations has become common these days, but the unity of mankind remains hidden from human eyes. The disruption of human communities is the object of Frankish statesmanship; the object of Islam is the unity of man. Mecca gives this message to Geneva: a League of Nations or a League of human beings?)

But this should not be taken very literally. In his prose writings Iqbal displays much greater regard for the realities of life, particularly of the present-day conditions. He shows full readiness to tolerate a considerable degree of variety within the framework of the profound unity which Islam creates among its various peoples. The Qur'an itself does not completely deny the existence of such factors as language, colour, etc. in human life. Nor does it deny that these factors have some effect upon human life. On the contrary, the Holy

1. *Zarb-i-Kaleem*, p. 34.

etc. Emphasising that Muslims should be identified with their religion, and not with any country, he says:

Our Essence is not bound to any Place
The vigour of our wine is not contained
In any bowl; Chinese and Indian
Alike the sherd that constitutes one jar,
Turkish and Syrian alike the clay
Forming our body, neither is our heart
Of India, or Syria, or Rum,
Nor any fatherland do we profess
Except Islam.[1] ......
Thou art a Muslim; do not bind thy heart
To any clime, nor lose thyself within
This world dimensionate. The Muslim true
Is not contained in any land on earth;
Syria and Rum are lost within his heart.[2]

Nationalism strikes at the very heart of this kind of brotherhood which Iqbal envisages by regarding country, race, language, etc., as the bases of unification.[3] For the obvious result of this principle is to drive a wedge between Muslims and Muslims, making Muslims of one land or race foreign to the Muslims of other lands and races.

(IV)

The foregoing discussion gives a more or less clear idea of the nature and motivation of Iqbal's opposition to nationalism. His belief in the innate unity of mankind, his belief in the solidarity of the Muslim community which transcends national distinctions, his profound detestation of the duality of church and religion (which, *in Iqbal's view, is a pre-requisite of nationalism)—all these place* him in a position of fundamental conflict with nationalism. But

1. *Mysteries of Selflessness*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 30

3 قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

3. Islam seeks the realization of human brotherhood. Its purpose is "to unite and organize mankind despite all its natural distinctions." According to Iqbal the requisite harmony among the nations of the world can be brought about by Islam alone. And the world today finds itself in such a perilous situation that either it will put an end to the artificial barriers which divide the nations of the world or be destroyed by intermittent warfare.[1]

   Nationalism seeks to defeat this noble object by emphasising and perpetuating the differences between nation and nation, country and country, race and race. "From nationalism", says Iqbal, "thoughts naturally move towards the idea that mankind has been so harply divided into nations that it is impossible to bring about unity between them."[2]

4. And above all, Iqbal believes that the idea of nationalism militates against the Islamic principle of solidarity. Iqbal is emphatic that "in its principles of human association Islam admits of no *modus vivendi* and is not prepared to compromise with any other law regulating human society."[3]

   Iqbal is emphatic that Islam, taken as a "law regulating human society", has a peculiar composition;[4] the bond around which it seeks to organize human society is not community of fatherland, or of race, or of language.[5] Iqbal stresses that since Islam is the bond of unity among Muslims, Muslims have no other nationality and fatherland except that of Islam,[6] despite differences of country, race, language,

---

1. *Cf. Speeches and Statements of Iqbal*, pp. 139-140.
2. *Ibid.*, p. 237.
3. *Ibid.*, p. 225.

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر　خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک وطن پر انحصار　قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تیری[4]

بنا ہمارے حصار ملت کی اتحاد وطن نہیں ہے[5]

اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے[6]

But Iqbal does not merely say that modern nationalism *cannot* be assimilated by Islam. The underlying current of his writings also is that modern nationalism *should not* be assimilated by Islam. The main reasons by Iqbal against the acceptance of modern nationalism are briefly as follows:

1. Nationalism essentially rests on the separation between church and state. Such a separation is peculiar to Christianity and is completely unknown to Islam. In fact it is incongruous with Islam. For this separation would also lead to an indifference towards the social order of Islam which would have catastrophic consequences. It would subject Islam to the same miserable fate that Christianity has suffered in Europe: its being deprived of exercising any influence on the temporal life of man.
2. In Nationalism Iqbal sees "the germs of atheistic materialism which I look upon as the greatest danger to modern humanity."[1] He considers it out-and-out irreligious, for the growth of a nationhood (on territorial or racial, or any similar basis) is possible only when accompanied with indifference towards religion.[2] For, says Iqbal:

   > ....if such a nation comprises different religions and communities, the communities generally die away and the only common factor that remains in the individuals of the nation is irreligiousness.[3]

   Iqbal also argues that one of the dangers of nationalism is that it gives birth to the conception of the relativity of religions. Too much of a stress that each nation has its own peculiarities lands people into the erroneous conception that "the religion of a land belongs to that land alone and does not suit the temperaments of other nations."[4]

---

1. *Speeches and Writings of Iqbal*, p. 38.
2. *Ibid*., p. 227.
3. *Ibid*., p. 227.
4. *Ibid*., p. 238. It is obvious that Iqbal who staunchly believed in the universal validity of Islam could not tolerate this trend of thought.

To elaborate, Iqbal considers Islam to be basically different from Christianity in so far as Islam (unlike Christianity) "does not bifurcate the unity of man into an irreconcilable duality of spirit and matter. In Islam God and the universe, spirit and matter, church and state, are organic to each other."[1]

Closely related to the above is the fact that Islam does not signify merely a private relationship between man and his Creator; it is, rather, "an ethical ideal plus a certain kind of polity....a social structure regulated by a legal system and animated by a specific ethical ideal."[2] Iqbal considers the religious ideal of Islam to be organically related to the social order which it seeks to create. Iqbal is so emphatic on this issue that for him the rejection of one will eventually involve the rejection of the other.[3]

Besides these characteristic attitudes of Islam is the peculiar historical development of Islam. In harmony with its afore-mentioned characteristics, Islam did not appear as a monastic order in a profane world. On the contrary it has been a civil society from the very beginning,[4] fully concerned with man's life in its totality. It is because of this—Islam's interest in man's temporal life and its positive concern for building a healthy social order in accord with its religious ideal—that throughout its history Islam has furnished those basic emotions and loyalties which gradually unify scattered individuals into a well-defined people. Hence the inner unity of the Islamic society, in Iqbal's view, is solely due to the laws and institutions attached with the culture of Islam.[5]

Thus, Islam is itself a principle of solidarity and provides a basis of social cohesion. It cannot, therefore, allow its principle of solidarity to be subverted by the intrusion of an altogether different principle of solidarity.[6]

1. *Ibid.*, p. 5.
2. *Ibid.*, pp. 3-4.
3. *Ibid.*, pp. 8-9.
4. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 155.
5. See *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 4.
6. *Cf. ibid.*, p. 9.

That Satan's messenger, the Florentine[1]
Who worshipped falsehood, whose collyrium
Shattered the sight of men. He wrote a scroll
For Princes, and so scattered in our clay
The seed of conflict; his fell genius
Decamped to darkness, and his sword-like pen
Struck Truth asunder. Carving images
Like Azar was his trade; his fertile mind
Conceived a new design; his novel faith
Proclaimed the State the only worshipful;
His thoughts the ignoble turned praiseworthy.
So, when the feet of this adorable
He kissed, the touchestone that he introduced
To test the truth was Gain. His doctrine caused
Falsehood to flourish, plotting stratagens
Became an art..........
..........Dark night he wrapped
About the people's eyes; deception called,
In his vocabulary, expediency.[2]

But perhaps a more important reason for Iqbal's adverse criticism of nationalism is that in his view nationalism does not fit into the ideological framework of Islam and is out of tune with the course of its historical development.

As we have seen earlier, Iqbal considers the rise of nationalism as a natural development in the context of Christianity: r view of its exaggerated other-worldliness, its duality of spirit and matter manifesting itself in the separation between the church and the state.[3] In other words, the success of nationalism in Christendom is to be attributed to some of the basic weaknesses of Christianity. Since Islam is fundamentally at variance with Christianity, Iqbal is of the view that nationalism in its modern conception cannot (and should not) be assimilated by the Muslim society.

1. That is, Machiavelli.
2. *The Mysteries of Selflessness*, pp. 32-33.
3. *Cf. Speeches and Statements of Iqbal*, pp. 5ff.

forces drive Europe to? To irreligiousness, religious scepticism and economic conflicts."[1]. It led to the displacement of the universal ethics of Christianity by the systems of national ethics, a development which is not wholesome at all for mankind. "The result of this tendency we have seen with our own eyes in the great European War which, far from bringing any workable synthesis of the two opposing systems of ethics, has made the European scene still more intolerable."[2]

The decline of religion in Europe has also brought about a fundamental change in ethical outlook. Instead of ethics based on religious teachings which gave mankind a set of definite, absolute moral principles, moral relativism is emerging as the ascendant trend of thought. In practical terms this means nothing else except unbridled worship of one's individual or collective self-interest, the replacement of moral absolutes by the dictates of expediency. In the realm of politics and statecraft, this has provided an ethical basis for unprincipled opportunism. Since the idea of the supremacy of moral imperatives based on religion has weakened, there remains nothing to guide the nations today except considerations of material gain and loss. This has even led to the ethical justification of worst crimes on the plea that they are conducive to the interests of the nation.

This ethical relativism of modern times finds its most forceful expression in the political philosophy of Machiavelli, whose doctrines have had a revolutionary influence upon the character of the modern world—on its ethical conceptions as well as political behaviour. The essentially un-ethical attitude which, in the opinion of Iqbal, is imbedded in nationalism, is perhaps best explained by the fact that in his *Rumuz* he links up the development of nationalism with the political philosophy of Machiavelli:

———When atheism
First rent religion's garment, there arrived

1. *Ibid.*, p. 227.
2. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 163.
Iqbal laments this development in Europe in his poetry as well. See pp. 71 f. above.

errors which go to make it a great scourge for mankind. The idea of nationalism is, in essense, an affirmation of the principle that blood-kinship is the proper basis of human unity. And blood relationship, as a principle of human unity, according to Iqbal, is "earth-rootedness."[1] This is a false principle in the eyes of Iqbal as it runs counter to the basic assumption of his thought that "life is spiritual in its origin."[2] And the boast of Iqbal is that the fundamental change brought about in man's outlook and culture by Islam, *inter alia*, is that it destroyed the "system of unification which were based on blood-relationship."[3] Islam, says Iqbal with a profound sense of the superiority of Islam, seeks a purely psychological foundation of human unity, "not in the blood and bones but in the mind of man."[4] In short, by stressing "blood-relationship" as the basis of human unification, nationalism de-spiritualizes and impoverishes human life, sinking it into the mire of "earth-rootedness."

Nationalism is considered by Iqbal a thoroughly materialistic, irreligious and anti-ethical doctrine. We have already seen that Iqbal seems to stress that the fact that in Europe religion declined, was reduced to the position of a private affair, and was deprived of exercising any influence on his temporal affairs during that very period of history when nationalism became powerful, is not without profound significance. In fact Iqbal discovers a causal relationship between these two developments. As a human being, Iqbal feels quite disconcerted at these developments. Even though he basically disagrees with Christianity, he is unhappy that the religious unity of Europe which was built by the Christian Church was destroyed by nationalism.[5] After the failure of Christianity to serve as the basis of unity, Europe found this basis in the idea of nationality. "But what has been the end of that choice?" asks Iqbal. "The reformation of Luther, the period of unsound rationalism and separation—indeed war—between the principles of religion and state. Where did these

1&2. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 146

3. *Ibid.*, p. 147.

4. *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 139.

5. *Cf. Ibid.*, p. 6.

Leaps far abroad, and through the garden's breadth
Disseminates itself. Thou, who hast snatched
One corner of the meadow for thine own,
Like the poor nightingale art satisfied
To serenade one rose. Be like the breeze;
Cast off the burden of complacency
From thy wide shoulders; in thy wide embrace
Gather the garden.[1]

In his Urdu couplets too he sings in the same tune of his universalist ideals. In one of the couplets, for instance, he finds the ideal of human life in the life of fish in the ocean—in its being absolutely free and unbounded by all artificial territorial limitations.

هو قید مقامی تو نتیجه هے تباهی
ره بحر میں آزاد وطن صورت ماهی
هے ترک وطن سنت محبوب الٰهی
دے تو بهی نبوت کے صداقت کی گواهی[2]

(Attachment to a piece of land leads to ruin.
Live in the ocean, free from local attachments
like a fish. Migration from homeland is the
Sunnah of the Prophet; be a witness to the
truth of the Prophethood.)

This boundlessness of Iqbal's human outlook, this refusal to allow human mind and human life to be fettered by the narrowness of outlook and attitude which stem from exaggerated sanctification of the boundaries of one's homeland, definitely range Iqbal in a profound opposition to nationalism. For nationalism has an inherent tendency to stress the particular and the parochial at the cost of the general and the universal.

Besides this cramping of human consciousness by n arrowin the range of human sympathies, which characterizes nationalism, Iqbal also discovers in nationalism certain other fundamental

---

1. *The Mysteries of Selflessness*, tr. A.J. Arberry, London, 1953, p. 31.
2. *Bang-i-Dira*, Lahore, 1959, p. 174.

which is essentially human in its motivation and universal in its range. On the contrary, nationalism tends to narrow down human outlook, and fetters human sympathies. This is both degrading to mankind and is contrary to the higher purposes of life. This robs life of its sublimity as well as breadth. It cannot be over-stressed that for this breadth of outlook Iqbal is chiefly indebted to Islam. His broad outlook and his independence of the fetters of national narrow-mindedness have a deep impress of the universalist and human stress in Islamic teachings. Hence we find that, according to Iqbal, this breadth of outlook is reflected at its best in the *hijrah* (flight) of the Holy Prophet. Explaining the significance of universalism, which forms an important ingredient of Iqbal's thought, he expressed his vision of the ideal pa.tern of human life in terms of the *hijrah* in the beautiful lines:

Flight is the law that rules the Muslim's life,
And is a cause of his stability;
Its meaning is, to leap from shallowness,
To quit the dew, the ocean to subdue.
Transgress the bloom; the garden is thy goal;
The loss of less more vastly gain adorns.
The sun's great glory is in ranging free;
The skies' arena lies beneath his feet.
Be not a streamlet, seeking wealth from rain
Be boundless; quest no limit in the world.
The frowning sea was once a simple plain,
Played being shore, and liquefied of shame.
Have thou the will to master everything,
That thou myest win dominion over all;
Plunge like a fish, and populate the sea;
Shake off the chains of too constricted space.
He who has burst from the dimensions' bonds
Ranges through all directions, like the sky.
The roses' scent by parting from the rose

assumption is ultimately bound to displace the universal ethics propounded by Religion by a system of ethics based on the assumption that national interest is the supreme good, and the criterion of right and wrong. It is obvious that the growth of such a trend of thought will reduce religion to an extremely insignificant role in human society. Thus, it becomes clear that Iqbal's condemnation of nationalism is not a condemnation of love of the fatherland. It is a condemnation of the modern concept of nation and fatherland, the significance of which is not merely geographical. "It is", according to Iqbal, "rather a principle of human society",[1] which claims to be the only proper basis of cohesion and unity in human society and which exiles religion from playing a befitting role in human life.

This being briefly Iqbal's view of nationalism, let us make an attempt to discover the reasons underlying his opposition to nationalism. His reasons for opposing nationalism are Islamic as well as human. Such a statement in regard to Iqbal, however, should be made with considerable reserve and caution. For the Islamic and human aspects of his thought are inextricably woven, one into the other. In fact, the human consciousness of Iqbal is so profoundly imbued with Islam that it seems quite arbitrary to separate the Islamic and human aspects of his consciousness.[2] Nevertheless, one might hypothetically aver that even if Iqbal were not so deeply under the influence of his religion and culture, his human nature would still have risen in revolt against nationalism, although the virulence in his condemnation of nationalism undoubtedly springs from the realization that modern nationalism and Islam cannot go together hand in hand.

One of the reasons for Iqbal's opposition to nationalism lies in the fact that Iqbal has broad human sympathies and an outlook

1. *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 225.

2. Mentioning that he has respect for the customs, laws and social institutions of other communities, Iqbal stresses: "Yet I love the communal group which is the source of my life and behaviour and which has formed me what I am by giving me its religion, its literature, its thought, its culture and thereby creating its whole post as a living operative factor in my present consciousness." *Ibid.*, p.11.

> varying systems of polity evolved on national lines, *i.e.*, on lines which recognize territory as the only principle of political solidarity. If you begin with the conception of religion as complete other-worldliness, then what has happened to Christianity is perfectly natural. The universal ethics of Jesus is displaced by national systems of ethics and polity. The conclusion to which Europe is consequently driven is that religion is a private affair of the individual and has nothing to do with what is called man's temporal life.... [a development which has] resulted practically in the total exclusion of Christianity from the life of European states. The result is a set of mutually ill-adjusted states, dominated by interests not human but national. And these ill-adjusted states after trampling over the morals and convictions of Christianity are today feeling the need....of a unity which Christian church-organization originally gave them, but which, instead of reconstructing it in the light of Christ's mission of human brotherhood, they thought it fit to destroy under the inspiration of Luther.[1]

In other words, nationalism is based on the idea that territory (rather than religion) is the sole principle of human solidarity, and this

---

1. *Ibid.*, pp. 5-6.
In his poetry too Iqbal refers to this development in Europe—the reduction of religion to a position of insignificance because of complete separation between religion and state. The effect of this development is that politics and statecraft are dominated by greed and avarice to such a degree that it appears as if a giant has been released from his chains! For instance, he says:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی سماتی کہاں اس فقیری میں میری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی ہوس کی امیری ہوس کی وزیری!
(بال جبریل صفحہ ۱۶۰)

مری نگاہ میں ہے یہ سیاست لا دیں کنیز اہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر
(ضرب کلیم صفحہ ۱۵۴)

جلال پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دین سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی— (ارمغان حجاز)

its totality. To substantiate his point Iqbal quotes Naumann who observes:

"Primitive Christianity attached no value to the preservation of the state, law, organization, production. It simply does not reflect on the conditions of human society...

Hence we either dare to aim at being without a state, and thus throw ourselves into the arms of anarchy, or we decide to possess, alongside of our religious creed, a political creed as well."[1]

In fact Christianity was tried in quite an early state of its history by Constantine "as a system of unification. Its failure to work as such a system drove the Emperor Julian to the old gods of Rome."[2] The result was that "state and church confronted each other as distinct powers with interminable boundary disputes between them."[3]

The structure of Christianity as a universal system of ethics was rudely shaken by the Reformation initiated by Luther. Although the revolt of Luther was directed against the church organization, not against any system of polity of a secular nature, its consequences were very far-reaching. The consequences of this revolt were of ethical as well as political import. Eventually this revolt resulted in "the complete displacement of the universal ethics of Christianity by the growth of a purely national and hence narrower systems of ethics."[4] Iqbal makes detailed observation on this point which explain his point of view in a fairly clear manner:

"....The upshot of the intellectual movement initiated by such men as Rousseau and Luther was the break-up of one into mutually ill-adjusted many, the transformation of a human into national outlook, requiring a more realistic foundation, such as the notion of country, and finding expression through

1. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 166.
2. *Ibid.*, p. 146.
3. *Ibid.*, p. 155.
4. *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 5. Iqbal repeats this sentence over and over again in describing the ethical impact of nationalism.

But Iqbal is emphatic that nationalism as understood in the present times is very much different from patriotism which is held by Islam as a praiseworthy attribute. In one of his couplets, alluding to the reported saying of the Prophet that "love of one's homeland is part of faith," he points out:

ارشاد نبوت میں وطن اور ھی کچھ ھے
گفتار سیاست میں وطن اور ھی کچھ ھے [1]

(Fatherland in political parlance denotes one thing,
in the Prophetic parlance, quite another).

A proper appreciation of Iqbal's attitude in regard to nationalism, therefore, makes it imperative to study what, in his view, constitutes the essence of modern nationalism.

Iqbal does not regard nationalism to be merely the result of a fortuitous combination of certain transient political circumstances. Its roots lie much deeper. They are to be found deep in the very nature of the teachings of Christianity and the peculiar course of Christian historical development. The ultimate seeds of nationalism are to be found in the doctrinal formulations of Christianity which have been characterized by complete other-worldliness, a negative attitude towards worldly life, and duality of spirit and matter. It is these aspects of Christianity which led to a bifurcation between spiritual and temporal affairs of life, to a separation between the church and the state, and reduced religion to a matter of private concern of individuals which has nothing to do with what is called man's temporal life. "Primitive Christianity," says Iqbal, "was founded, not as a political or civil unit, but as a monastic order in a profane world.."[2] "renouncing the world of matter and fixing its gaze completely on the world of spirit,"[3] and accepting uncritically "the duality of matter and spirit probably from Manichaean thought."[4] Such a purely other-worldly religion could not guide and regulate human life in

1. *Bang-i-Dira*, p. 174.
2. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 155.
3. *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 8.
4. *Ibid.*, p. 5.

At the very start it had become clear to me from the writings of European authors that the imperialistic designs of Europe were in great need of this effective weapon—the propagation of the European conception of nationalism in Muslim countries—to shatter the religious unity of Islam to pieces."[1]

It is essential to bear in mind at the very outset that Iqbal does not confuse between patriotism and nationalism. He draws a clear line of demarcation between the two and while he rejects nationalism, he has nothing but respect for patriotism, as we shall see shortly. Love of the fatherland or nation, far from being morally condemnable, is a sound, healthy and morally praiseworthy trait of character. What is objectionable is its exaggeration.

This trend of thought in Iqbal is based on the Islamic viewpoint in regard to all worldly attachments. It is not the worldly attachments themselves which are held by Islam as objectionable; it is their exaggeration which is disapproved. For instance, the urge to acquire worldly riches, and the instinct of self-love, allegiance to one's parents, one's wife and children, or one's kinsmen, none of these is bad in itself. On the contrary, all these are positively good and occupy important positions in the Islamic hierarchy of values. But these very things become "*fitnah*" according to Islam, if they make us forget our Creator, or the next world, or our obligations towards our Creator.[2]

Iqbal makes this point clear again and again by stressing that his opposition to nationalism should not be misconstrued as opposition to patriotism:

> Nationalism in the sense of one's love of one's country and even readiness to die for its honour is a part of Muslim's faith....[3]

1. Iqbal, *Speeches and Statements of Iqbal*, ed. "Shamloo", second edition, Lahore, 1948, p. 224.
2. *Cf.* Quran, *passim*
3. *Speeches and Statements of Iqbal*, p. 141. *Cf. Ibid.*, p. 225, also p. 38. "Patriotism is a perfectly natural virtue and has a place in the moral life of man."

would like to erect a "new temple," the temple of his fatherland, India. Addressing the Brahmins of the country he says:

پتھر کی مورتوں کو سمجھا ہے تو خدا ہے
خاک وطن کا مجھکو ہر ذرہ دیوتا ہے[1]

(Thou seest deity in the images of stone,
For me there is deity in every particle of the country's dust.)

But this was a temporary and a very short-lived phase. Curiously enough, what generally leads to the weakening of faith in Islam of so many other people, led to a further strengthening of Iqbal's faith in Islam and developed in him resistance against alien ideologies. This was Iqbal's three-year stay in Europe (1905-1908). Here a good deal of change in his mental attitude came about. The fundamental change that occurred in him was his disenchantment with the western civilization. Besides that, in Europe, Iqbal had a full view of nationalism: its motives and its results. Here he saw how it had destroyed the idea of universal brotherhood; how it had created artificial barriers between man and man and between nation and nation; how it had sown seeds of international discord. Furthermore, he also became conscious of the dangerous possibilities of the idea of nationalism in the context of the Muslim world. He became sure that the spread of this idea was bound to divide the Muslim world and thus smooth the way for the realization of the designs of colonial powers. The fears of Iqbal were vindicated very soon when during the first world war a section of Muslims in the Arab world collaborated with the British against the Turks. For, nationalism had made them abandon their former line of thinking: that they should remain loyal to the Ottoman state because it was an Islamic Empire. The Ottoman state now appeared to many of the Arabs as detestable foreign domination. In this context what Iqbal himself says about the development of his views on the subject is noteworthy:

"....I have been repudiating the concept of nationalism since the time when it was not known in India and the Muslim world.

1. Iqbal, *Bang-i-Dira*, p. 88

and is opposed to some of the most cherished socio-political ideals of the Muslims. For, these nationalists, following the trend of modern nationalist thought believe in nationality on non-religious grounds and hold that religion should be reduced to a private affair and should not be allowed to interfere with public affairs. Their ideal is to evolve a common nationality based on such factors as the sharing of a common fatherland, a common language, common historical memories, common material interests, etc. The importance of the role of religion as a nation-building factor is no doubt recognized by these nationalists, but merely as a historical incident. It is not seen as having any normative importance for the nation as a whole. Belief in the universal brotherhood of Islam is also frowned upon either for fear of driving a wedge within the ranks of the nation all of whose members are not Muslims, even though a predominant majority might be Muslim (as for instance, the Arab and Indonesian nationalists say) or for fear of obscuring the peculiarities which go to make that nation a distinct collective entity, distinct even from all other Muslim nations (as for instance, the Turkish nationalists say).

When Iqbal began to think and express himself on the problems of the Muslims and of his fellow-countrymen around the turn of the century, nationalism in the Muslim world was in its embryonic stage. It goes to the credit of Iqbal to have anticipated the trends which were bound to follow in the wake of the popularisation of nationalism in the Muslim world, and to have given them a clear guidance.

Except for a very brief period in his life, Iqbal pitted himself in opposition to nationalism. It is only in his first collection of poems, *Bang-i-Dira*, and only in a few poems of the first period (*i.e.* prior to 1905) that we see him in the garb of an ardent Indian nationalist. These poems eloquently speak of his love of the nationalist variety for the Indo-Pakistan subcontinent and its people. The fatherland occupies the central place in his mind and religion is mentioned as a divisive factor in the nation. Rather than religion, fatherland forms the centre of affection and loyalty. Instead of ordinary temples Iqbal

(III)

In such a society, the idea of nationalism began to penetrate alongwith other ideas belonging to the modern European civilization. This process began with a perceptible degree of force in the nineteenth century when the Muslims began to awaken from their dream-world to find that a large part of the Muslim world had already fallen a prey to the domination of European colonial powers, and the rest was seriously menaced by the same threat.

It is in this situation, or rather as a reaction against it, that nationalism arose in the Muslim world. It was essentially the reaction of Muslims against the heart-breaking situation in which they found themselves—the European domination over the Muslim world. The gloomy state of affairs found in the Muslim world aroused love for national independence, and created the urge for the ejection of foreign control. The continuance of foreign dominance kept the flame of nationalist sentiments alive and provided a tangible purpose for which nationalist struggle could be waged.

In the Muslim world nationalism has, therefore, generally denoted the drive to get rid of alien control and dominance. It is nationalism in this sense that has been one of the most powerful driving forces in the contemporary world of Islam. It is nationalism in this sense which has found a ready and enthusiastic response from the broad masses of Muslims in all parts of the Muslim world. However, in course of time there has also developed a nationalist ideology which, in its content, is hardly distinguishable from any other nationalist ideology and seems to take no notice of the peculiar ideas and institutions which characterize the Muslim society. Adherence to this ideology is confined only to a small section of the westernized *elite* in the Muslim world. It is of great significance, nevertheless, because this *elite* commands a position of no mean importance in the affairs of the Muslim world.

The nationalist ideology (or merely the nationalist attitude of mind in many cases) of this *elite* is overridingly secular in its orientation

been left intact in the social organisation of the Muslim community. It seems that the Prophet had no objection against the survival of the tribes as units of administrative and economic significance. Later on, even during the days of Umar, the second caliph, we find that tribal and clan units served as military formations and their existence facilitated the drawing up of pay-rolls for the standing Muslim army.

Casting a glance at the history of Muslim *ummah* since its inception we find that throughout the fourteen subsequent centuries, Muslims have strongly clung to their belief in universal Islamic brotherhood, and the form of political organization which has been regarded by them as the ideal one was a Caliphate embracing the entire Muslim world. No doubt ever since the disintegration of the Umayyad Caliphate there has never been a time when the whole of the Muslim world has been united in the form of a single state and Muslim juristic thought too subsequently legitimized this development but with reluctance and on the plea of administrative difficulties.[1]

But this unpleasant reality of political life did not have much of an effect on the way of thinking of the Muslims in general. They have always clung to the notion that the Muslims of the world constitute a separate *ummah* and one, indivisible brotherhood. This has prevented them from developing the notion that they belong to any community on racial, territorial or any other similar grounds. Despite the fragmentation of the Muslim world into more than one states, ruled separately by Muslim princes, a Muslim did not recognize any part of the *Dar al-Islam* as foreign territory. A Muslim could freely move about the length and breadth of the Islamic world and take employment and settle down wherever he liked. *Dar al-Islam*, despite its internal divisions due to dynastic interests, was culturally and spiritually one world as distinct from the world of unbelievers which was termed *Dar-al-Harb* (the abode of war).

1. See for instance, Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyah*

lay in piety and good conduct.

3. As a corollary to this, *'asabiyah* was strongly denounced by the Prophet who said:

   Whoever dies for *'asabiyah* is not one of us.

   Whoever calls towards *'asabiyah* is not one of us.

   Whoever fights for *'asabiyah* is not one of us.

A companion of the Prophet once inquired of him the meaning of "asabiyah". "Is one's love of one's folk *'asabiyah*? he inquired. "No", said the Prophet, *'asabiyah* is to support one's folk in wrong-doing."

In the latter saying the Prophet clearly explains as to when the love of one's folk assumes objectionable proportions. Love of one's folk, however, is not condemnable in itself.

4. The concept of an ideological *ummah* was further elaborated. It was to be a community of people joined together for the sake of "enjoining right and forbidding indecency." This *ummah* would, therefore, naturally not remain confined to any particular country, race or linguistic group. All those who accepted Islam were to become members of this fraternity of faith,[1] and the protecting friends of one another.[2]

When Muhammad (peace be on him) breathed his last in 632, he had destroyed the basis of the *jahili* social organisation: the focus of loyalty had shifted from one's clan or tribe to Allah, and in social and political terms, to the *ummah* (community) of those who had surrendered themselves to Allah and had accepted His religion; in other words, to an *ummah* based on faith, and not on kinship.

To recapitulate: the tribal *'asabiyah* was obliterated by the Prophet during his life-time. He, however, did not abolish the tribes as such. Instead, he created a supra-tribal community, *a community which transcended but did not obliterate tribes*. We have already seen in the constitution of Medina that some features of tribal organisation had

1. Quran LX:8
2. Quran IX:151

was clearly recognized. The believers were not allowed to forsake any debtor among them; the peace of the believers is one; in case of any loss of believers' blood in the way of God all the believers would take revenge; no believer could confederate with the client of another believer.[1]

Thirdly, though the Muslims were divided internally into separate tribal affiliations, yet unlike the former times, these tribes were not independent and sovereign political entities. They are rather merely administrative units. As administrative units they remained and discharged some useful administrative functions. They still had a degree of autonomy and were responsible with regard to their internal affairs, with regard to matters pertaining to their own 'quarters'. The payment of blood-money and the ransoming of their captives, according to the provision of the constitution, were to be made jointly by the members of a clan as in former times.[2] But gone was their former position as the focus of supreme loyalty. The tribes remained, but the particularism, and the chauvinistic attachment to them that would stand in the way of subordinating this tribal association to any other higher consideration, were destroyed.

Besides these events which influenced the development of the Muslim *ummah*, the teachings of the Prophet too played a very important part and we find a deep impress of them on the character of the *ummah* of the early Islamic period. Some of the teachings which have direct bearing on our subject were as follows:

1. The essential unity of mankind was emphasised by the Quran by pointing out the common ancestry of man.[3] The Prophet himself also stressed this point time and again.
2. The notion of the inherent superiority of one tribe over another was denounced as "arrogance of the times of ignorance." There was no nobility inherent in blood. Real nobility

---

1. See clauses 3-11 of this constitution in *Hamidullah*, pp, 102 ff. See also *Ibn Hisham*, Vol. II, pp. 147-151.
2. *Hamidullah, op. cit.*
3. See for instance IV: 1-2, and XLIX: 10.

Mecca and even the people of Ta'if appeared quite bleak, but Yathrib seemed full of promise. In 620 some Yathribites came to *'Ukkaz* fair and embraced Islam. Subsequently Islam spread among the Yathribites and on their invitation the Holy Prophet graced them by emigrating to it in 622. With full control of the affairs he set out to put into practice his ideas of reform, and to build up a community in accordance with his ideals.

The first noteworthy event that took place in Medina was the formal "fraternization" (*muwakhah*) of the Meccan *Emigrants* (*muhajirun*) and the Medinian "helpers" (*Ansar*). The emigrants who thus became the brothers of the "helpers" shared their properties with them and even had a share in their inheritance until this practice was revoked by the Quran.

Besides "fraternization", the Holy Prophet drew up what may be termed a constitution for the state of Medina in the first year of the Hijrah.[1] This document, according to Nicholson, was ostensibly "a cautious and tactful reform" (but) "it was in reality a revolution." Muhammad, writes Nicholson, durst not strike at the independence of the tribes, but he destroyed it, in effect, by shifting the centre of power from the tribe to the community.[2] The following points are noteworthy in that constitution:

First, that the 'believers' and those Jews who were their allies for common defence, constituted an *ummah* (a political community) distinct from the rest of the world. However, this unity of Jews and Muslims was based on specific terms and conditions on which the two parties—the believers and those Jewish tribes "who follow them and are attached to them and crusade along with them"—had agreed as their terms of confederation.

Second, that the separate entity of believers as a community of faith, transcending the tribal affiliations of the individual believers,

1. For the text of this constitution see *Ibn Hisham*, Vol. II, pp. 147-151. See its English translation in Watt, *Muhammad at Medina, op. cit.*, pp. 221-225, and its Urdu translation in Muhammad Hamidullah, *'Ahd-i-Nabavi ka Nizam-i-Hukmrani*, Hyderabad, n.d., pp. 102-111.
2. R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1953, p. 173.

trying to carry it out; the *elite* which had been pulled out from darkness into light. Although most of these believers at Mecca belonged to the Quraysh, yet there were also people like Bilal and Zayad ibn Haritha, who were of foreign origin—the *'Ajamis*. The result was that the faith preached by the Prophet began to disrupt the contemporary social order by uniting the Abyssinian Bilal with the Qurayshite Abu Bakr in one camp, as co-workers in the cause of faith, as against some of their kith and kin of the Quraysh who were opposed to the new faith.

The continued persecution of the companions of the Holy Prophet at the hands of their kith and kin, the emigration of a considerable number of believers to Abyssinia, the mutual sharing of afflictions by believers of various tribal affiliations in promoting the cause of the faith, the cruelties that were perpetrated upon many of the believers by their own blood-kin—all these factors, besides the teaching of the Quran and the preachings of the Prophet, played a great part in moulding the mental attitude of he *ummah* of he Prophet and in eradicating tribal *'asabiyah* and replacing it with an *'asabiyah* for the faith of Islam and Muslim community.

The ten years of the Prophet's Meccan life were decisive in so far as event after event hammered into the minds of the believers that they were a group of people altogether separate and distinct from all other groups, even from their brethren-in-tribe. Moreover, they were told by their master (peace be upon him) that neither any tribal affiliation nor worldly riches nor any other token of respectability could do them any good. It is only in recognizing the Truth—revealed through Mohammad (peace be on him)—and in following it that a man's salvation lies, and it is in this that a man's worth consists. The natural result was that the unbelieving notables of the Quraysh were contemptuously regarded by the believers, in the words of the Quran, as "the frightened assess." On the contrary, the Abyssinian Bilal, (for instance) being a believer, was regarded as a member of the "best community."

After the Holy Prophet's mission had continued for about nine years, the prospects of the spread of Islam among the Quraysh of

times the loyalty to the tribe stood above all other loyalties. There do not appear to have existed any moral values to which this unqualified and unlimited loyalty to the tribe could be subordinated. According to *jahili* ethics, the tribal '*asabiyah* was uppermost in the hierarchy of social values.

The message that the Prophet conveyed to his people was to submit to Allah, the One God; to worship none but Him; to accept him (*i.e.* Muhammad) as the last messenger of Allah; to recognize the guidance that he had brought as the Divine Guidance, and to live a righteous life in accordance with this guidance. He insisted that the duty to God be regarded as above all other duties. Even the duty of obeying parents, which has been frequently emphasised by the Prophet in his own preachings and has also been quite often stressed in the Quran, was not permitted to stand in the way of fulfilling man's duty to God, *viz*., worshipping none but Him.[1]

These ideas created a new focus of loyalty, a loyalty to which all other loyalties had to be subordinated—man's loyalty to his Creator. Later on this resulted in the destruction of the entire *jahili* social order, including the whole value-system on which the social life of those days had rested.

The Prophet's teachings in general and his opposition to idolatry and his appeal to the Quraysh to submit to the discipline of a divinely-ordained moral code in particular, were at first received by them with ridicule and slander, and later on, with persecution of the Prophet and his followers. To the Quraysh these few followers of Muhammad were heretics and apostates, the black sheep who had forsaken the faith of their *qawm* and their forefathers.[2] To the Holy Prophet and to his followers, their small group constituted the elect; the chosen group which had discovered the Will of God and was

1. *Al-Qur'an*, XXIX:8.
2. That the early Muslims had forsaken the faith of their *qawm*, was an accusation levelled before the Abyssinian King by the emissaries of the Quraysh who went to Abyssinia to persuade Negus to surrender the Muslim emigrants.

protection of some other tribe by seeking to become its client (*mawla*) or protected neighbour (*jar*) or confederate (*halif*).

These tribes regarded themselves as self-sufficient; and thanks to the rigorous conditions of life which frequently led to inter-clan or inter-tribal feuding over water and pasturage, there developed in them a strong tribal particularism. Though sometimes several tribes used to join into a confederation, yet this was only for a limited purpose, such as fighting against a similar confederation of tribes. The main tribes were, therefore, to borrow the words of Montgomery Watt, "sovereign and independent political entities."[1] The attitude of each tribe towards other tribes was based on a deep sense of inherent superiority over others on the ground of ancestral nobility. Each of these tribes competed with others in trying to appropriate the extremely meagre resources of the desert land. The relationship between them was, therefore, generally that of hostility.[2]

The driving force of this social system was *'asabiyah*, the spirit of clan. It implied, according to Hitti, "boundless and unconditional loyalty of fellow-clansmen" and corresponded in general "to the patriotism of the passionate, chauvinistic type."[3] The *'asabiyah* consisted in one's remaining faithful to one's fellow clansman and helping one's brother-in-clan or tribe, be he the wrong-doer or the wronged."[4] The principle was: "My tribe: right or wrong." A man was required to be always prepared to sink or swim with his clansmen.[5] Even if that clan asked a person to give up his wife, there was no choice for him but to do so. Thus we find that in the pre-Islamic

1. *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, p. 239.
2. See Taha Husayn and others (ed.), *Al-Mujmal fi Tarikh al-Adab al-'Arabi*, Cairo, 1928, p. 7.
3. Phillip Hitti, *History of the Arabs*, London, 1956, p. 27.
4. See Ali Jawwad, *Tarikh al-Arab qabl al-Islam*, Vol. I, Cairo, 1950, p. 365.
5. *Al-Mubarrad al Kamil*, ed. W. Wright (Leipzib, 1864), p. 229, L. 3, cited in Hitti, p. 27. According to another poet: "There is nothing for me but that I fail if the expedition (of the tribe) fails, and succeed, if it succeeds." *Vide*. *Al-Mujmal fi Tarikh al-Adab al-Arabi*, cited by Hitti, *op. cit.*, p. 77.

Along with nationalism there developed in Europe the trend of thought which is known as 'secularism'. The impact of this development was that this-worldly matters were separated from other-worldly matters; the concern for well-being here was separated from the concern for the well-being in the hereafter. The rise of nationalism and secularism have coincided in the history of modern Europe and since then have remained inseparable.

(II)

If we turn to the early history of Islam, even to the period of the Holy Prophet, (peace be upon Him) we find Islam facing a problem similar to the problem of nationalism confronting the Muslim society today and the developments which took place during the Prophet's life-time, as well as his teachings, gave Muslim society a definite orientation which has to be borne in mind in trying to appreciate the nature of the challenge posed by nationalism to the contemporary Muslim society.

The society in which the Prophet was born was one organized on the principle of blood-kinship. The need of mutual defence had led to the rise of clans (*qawm*) and tribes (*qabilah*) whose members were tied together by the idea of descent from a common ancestor—whether real or fictitious. Even the religion of the Arabs of those days was a "reflex of the social organisation. Each clan had a clan diety, a counter-part of its clan chieftans in the belief world."[1] The tribe (or its sub-division, the clan) was also the only basis of social security. The tribe alone could ensure the protection of a person's life and property against aggression by other tribes which could be held in check only by the threat of effective retaliation. Moreover, nomadic desert pastoralism could not be carried on by individuals or small family groups, which also gave pre-eminance to the tribe as an economic unit. Accordingly none could afford to live without association with a tribe or clan. If ever a person or a family broke off its ties with the tribe or clan of its birth, it had had to secure the

1. S.A.Q. Husaini, *Arab Administration*, Madras, 1949, p. 9.

"mission" are integral parts."[1]

Nationalist ideology has two basic tenets. In the first place, nationalism believes that each nationality should constitute a united, independent and sovereign state. Hence, if a nationality is subjected to the domination of any other nationality, it should become free and independent; and if the nationality is divided into numerous states, these states should merge in a single national state. Thus, the nationalist view has been that nationality should be the basis of statehood. In the second place, nationalism places national loyalty above all other loyalties.[2] It is this feature of nationalism which distinguishes it from mere patriotism, which had existed even in pre-modern times.

Nineteenth century was the century of the triumph of nationalism. Nationalism remained a very potent force throughout this century and led to tremendous changes in the political map of Europe. Nation-states had come into existence and had caused numerous important changes in the character of political life. Formerly religion had been the most important cohesive force in the life of the community. Nationalism now led to the replacement of the religious by the national tie. Thus, religion receded into a position of secondary importance in public life. For, nationalism had taught the people to participate in the political life of their nation-states as its citizens, as the members of the English or the French or the Italiam nation, and not as Jews and Christians or as Catholics and Protestants. The natural corollary of all this was that state ceased to be an institution which could be expected to devote itself primarily to the promotion of the cause of faith, although this was expected of it during the Middle Ages. State came to be concerned exclusively with the achievement of common national interests and with the nation's material well-being.

---

1. *Hayes, op. cit.*, p. 6. This is the standard definition of nationalism. *Cf. Kohn, op. cit.*, p. 9.
2. *Cf. Hayes, op. cit.*, pp. 26-29 and *Kohn, op. cit.*, pp. 9-12.

had lost most of its former power and authority. It had split up into several mutually antagonistic churches, and had thus rent asunder the spiritual unity of Christendom. The weakening of feudalism, and later on of monarchy, had increased the active participation of the people in public affairs. Alongwith these changes, new trends of thought like the sovereignty of the people and the doctrine of natural rights were also emerging. Moreover, the economic transformations which were taking place in the pre-modern times had brought into prominence a new economic class, the middle class. Furthermore, there had also occurred a tremendous change in the mentality of the people due to the impact of scientific progress and the emergence of a changing social order under its pressure. The change in the mentality of the people mainly consisted in the refusal of the enlightened sections of the European people to conform blindly to tradition. A number of factors had even weakened the faith of Europeans in Christianity. People had particularly become increasingly weary of the idea that religion should remain the pivotal point in public life. For the memories of religious civil wars, which had ravaged Europe and had led to wholesale massacres, were still fresh in their minds. It is in this milieu that nationality began to acquire an increasing importance in Europe and gradually became the focus of loyalty in the body-politic, and thereby replaced religion as a cohesive force.

Nationalism has naturally passed through various courses of development in various European countries. Hence in certain respects each nationalism is different from all others. There have, however, also grown up certain characteristics which are common to every nationalism. To borrow the words of Carlton Hayes, nationalism is:

> "....a condition of mind among members of a nationality, perhaps already possessed of national state, a condition of mind in which loyalty to the ideal or to the fact of one's national state is superior to all other loyalties and of which pride in one's nationality and belief in its intrinsic excellence and in its

nationality, but religion. In Europe "the object of popular loyalty which, was superior to all others" was Christendom.[1] In the Muslim world a Muslim considered his first loyalty to be due to his faith and to the community of believers and only then to the family or the local group.[2]

This, however, does not mean that *nationalities* were non-existent in pre-modern times. Nationalities, in the sense of cultural societies conscious of their distinctness, internally homogeneous and alien from other groups, had existed in the Middle Ages and even before. Similarly, patriotism—the attachment to one's native soil and to local traditions—had also existed long. What, however, did not exist in the Middle Ages is the "fusion of patriotism and nationality and the predominance of national patriotism over all other human loyalties....which is nationalism."[3]

This is indeed modern, very modern. In fact it is not until the seventeenth century that we find the first full manifestation of nationalism in England and it is only towards the end of the eighteenth century that nationalism in the modern sense of the term became a generally recognised sentiment in Europe, increasingly moulding all public and private life.[4]

The rise of nationalism in Europe synchronizes with the disintegration of the mediaeval, and the gradual emergence of the modern civilization. The powerful forces, material as well as ideational, which had been released by Renaissance and Reformation had been in operation for many centuries and had enormously affected the structure of European society and culture and had prepared the ground for the acceptance of the nationalist idea. For instance, there had grown up several regional languages in Europe and each one of them had come to possess fairly rich literature. The Christian Church

1. Hayes, Carlton J.H., *Essays on Nationalism*, (New York: 1933) p. 28.
2. Von Grunebaum, G.E., "Problems of Muslim Nationalism", *Islam and the West*, R.N. Frye (ed.), (The Hague: 1957) p. 14.
3. *Hayes, op. cit.*, p. 29.
4. *Kohn, op. cit.*, p. 9.

And if Muslims were to reject the nationalist idea that the only sound principle of political life is loyalty to the fatherland, then in what way will it be ensured that both the Muslim and non-Muslim members of the nation are welded into a common nationality? What is it that will ensure the participation of all, Muslims as well as non-Muslims, in national life?

The problems facing Muslims in countries where they are in minority are no less difficult. They are faced with the problem as to how they can maintain their distinct identity as members of an ideological community without adopting a negative attitude towards the nation and the state?

Of modern Islamic thinkers, Iqbal was perhaps the first to realize the magnitude of this challenge. No other Muslim thinker has shown as profound an awareness of the implications of the nationlist idea to the Islamic society. In his poems, as well as in his prose writings, he turns again and again to this question and seeks to give the Muslims a definite lead.

In the following pages we shall make an attempt to grasp the standpoint of Iqbal on the problems raised by nationalism and assess its significance. In order to appreciate that, our discussion will be preceded by an attempt to explain the concept of nationalism and its implications, and the classical Islamic attitude on the point.

(I)

Nationalism is a relatively recent phenomenon in human history. In the past man's loyalty, has not been due to the nation—state or nationality, but to differing forms of social authority, political organization and ideological cohesion such as tribe or clan, the city-state or the feudal lord, the dynastic state, the church or the religious group.[1] During the Middle Ages there were hardly any traces of nationalism, either in the Islamic world or in Christendom. In those times the object of popular loyalty was not primarily

1. See Kohn, Hans, *Nationalism: Its Meaning and History*, Anvil Books No. 8 (Princeton: 1955), p. 9.

began to lose their cultural pride and self-confidence. Christendom, towards which the Muslims had looked down in the past with disdain —as religiously misguided and culturally backward—began to win their admiration. With this change in outlook the ideas and institutions of the European society began to penetrate into the Muslim world and to enjoy tremendous prestige as a result of their association with the culture of the dominant nations of the world.

One of the ideas of European origin which has had a serious impact upon the Muslim world (in fact, upon the whole of the East) is that of nationalism. One of the most serious challenges to the traditional values of Islamic society has been posed by this idea.

The questions posed by nationalism have serious theoretical as well as practical implications. In countries where Muslims are in majority, some of the problems with which Muslims are faced are: What place should be assigned to "love of the fatherland" in the hierarchy of values by the Muslim inhabitants of various countries? Will it be proper for them to give the same degree of importance to their particular fatherlands and nationalities as assigned by the present-day nationalists? If the answer to this question is in the affirmative, will this not strike at the roots of the Islamic ideal that Islam should be the pivotal point in their private as well as public life? Will the nationalist ideal not require the development of a nationality and culture which is common to both Muslim and non-Muslim inhabitants of the fatherland? Will this ideal not require that those elements which are common in the life of Muslims as well as non-Muslims are stressed, and Islam—which is not the common denominator between all the various religious groups which compose the nation—be relegated to a secondary position? Will this ideal not reduce Islam to the position of a private affair as has happened in the West? Moreover, if the Muslims accept the modern concept of nationslism, in what way will they be able to meet the claims of Islamic brotherhood, for the Islamic *ummah* has always been considered by them a universal *ummah* indivisible on racial, linguistic, territorial or such other considerations?

IQBAL AND NATIONALISM

ZAFAR ISHAQ ANSARI

> "It seems to me that God is slowly bringing home to us the truth that Islam is neither Nationalism nor Imperialism but a League of Nations which recognizes artificial boundaries and racial distinctions for facility of reference only, and not for restricting the social horizon of its members."[1]

The fundamental problem confronting Islam today is to determine its attitude *vis-a-vis* the ideas and institutions associated with the modern, non-Islamic civilization. In a sense the problem is not a novel one. Islam has been confronted with the same problem in one form or the other from the very beginning. In the early period of its history the primitive Arab Muslims, who were the standard-bearers of Islam, came into contact with the Greek and Persian civilizations. But if the problems faced by Islam then and now are similar in essence, they are enormously different in magnitude. For then Islam had the vigour of a nascent civilization, and all the prestige of a triumphant power which had overpowered both the great empires of the times. Hence Islam faced the challenge without losing its poise, its self-confidence, even its sense of superiority. But today the situation is altogether different. Since the sixteenth century Muslim society has remained steeped in stagnation and degeneracy and has drifted downward. On the other hand christendom (the historical rival of Islam) has passed through a process of re-birth and regeneration. It shook itself out of its stupor and made tremendous achievements in all fields of life. In the nineteenth century the superiority of Christian Europe over the Muslim world was no longer a subject of debate. It had already become a solid fact. Consequently Muslim countries lost their independence one after the other, and along with that they

1. Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1954, p. 159.

like my writing this article in Banto Language rather than in English.

Now finally if we do not need a new language to understand Iqbal and if all that Iqbal has said could be understood in a natural language, why is Iqbal said to be saying something paradoxical?

On my part Iqbal did not say anything paradoxical. The difficulty arises when the simple sentence "Everything is involved in the Cosmic Dynamics" is taken as a factual, empirical statement. It is not a factual statement which can be verified or falsified by empirical experience. In fact, Iqbal wanted to give a philosophy and a 'methodology of Science'. The corner-stone of his scientific philosophy is 'Cosmic Dynamics' or '*Ishq*. This principle is a prescription which can guide a scientist or a social philosopher in his search for truth and at possible explanation of facts of experience. But in itself it is not an empirical statement.

The farmer very well *knows* what he is saying and the listener correctly understands what he is being told. The earth is flat as far as it goes. What is incorrect is the deductions which the farmer draws from his observation. But as far as the second statement is concerned it does not involve any deduction. The man who believes that Comet III is a jet aircraft does not *merely* believe what is the case but knows that such is the case. He *knows* that Comet III is a jet aircraft the way he knows: 'this is my right hand and this is my left hand', when he uses his hands at the supper table. It would be perfectly ridiculous if somebody came up and told the poor man that he had a pair of 'energies' hanging along his right and left shoulders. And certainly Iqbal never thought of anything so simple.

What Iqbal believed and what the commonsense believes is this: when anybody says, "This is a book", or "This is a locomotive," or "This is Comet III", he is using these words correctly and not ambiguously or incorrectly. He knows and does not merely believe that when he pointed to his right hand and said, "This is my right hand", he was using these words very correctly. He also knows that it would have been silly to say, "This is a store of atomic particles" or "This is a bundle of energy". The man also knows that it is incorrect to use words like 'processes' or 'energies' for human hands, or for loco- motives, or for books. And isn't it just that to know at all, *i.e.*, being disposed to use certain words correctly?

This brings us to our second point, *viz.*, do we have to coin a new language? We have seen that the commonsense *knows* that things exist and when he says "Things exist" (This is my right hand and pointing towards it) he knows perfectly well that he is using these words correctly. Common-sense does not need a new language.

If we did coin a new language, it would be an entirely unilluminating re-wording or re-writing of names and definitions. But we know that these new linguistic conventions will not give any new information about the physical world. It would be just a new language

mistake we commit is while we believe that 'things' exist what really exist are not things but 'energies' or 'processes'. The illusion is that we regard these 'processes' as inert things.

Now let us see what all this amounts to: firstly, it tells us that the propositions, "The cat is sitting on the mat", and, "The Taj is white" should not be accepted at their face value. Either (i) they are false or (ii) they assert partially and not completely what they are supposed to assert—only that they are not suited to describe what they are describing and should now be replaced by some other mode of description.

Secondly, it suggests that people wrongly 'believe' that physical things are dead and inert but, if they 'knew' they would have found that they were living—they were processes.

Now we have seen that the propositions about physical objects are not false in the sense that they do not assert the existence of nonexistent things. 'Things' do exist. What we have now to discuss is (i) whether natural language is inadequate to describe the physical world—and, whether we should coin a new language, and (ii) do people '*believe*' that things exist and do not '*know*' that they (things) exist?

I will take up the second point first. Let us look at these two statements:

1. 'Common-sense *believes* that the earth is flat' and 'common-sense does not *know* that the earth is round'; 'The common-sense *believes* that the earth is flat but the geographer very well *knows* that it is round'.
2. 'People *believe* that Comet III is a jet aircraft but the physicist *knows* that it is a bundle of electrical energy.

In the first statement what the common-sense believes is not something false which ought to be corrected or contradicted by the geographer. In fact when a farmer goes out in the field and throwing his hands out he exclaims, "There, that flat stretch of land, that is mine" he is not saying something completely nonsense or something which ought to be corrected by a scientist.

But, I think, Iqbal would not have liked to use the word 'event' in this context. As we understand, things are 'energies' pure and simple. Words cannot do justice to their dynamic character. Not even the word 'event'. For, what is an event but an arrested movement? But can movement be thus arrested? Certainly not. To do this is to apply the categories of reason and consequently falsify the real nature of things. The nature of things, we are told, is perpetual change and movement. The world of physical and material objects is, consequently, not a world of objects and things but of 'energies' or 'processes'.

Now the question is, Did Iqbal want to deny that there are things in the world? By "things" we mean all these colourful objects which populate our world. All these tables and chairs, and flowers and buds, and many more things which inhabit the world. Did Iqbal deny all these beautiful things? Did he want to say that chairs and tables do not exist? If Iqbal denied the existence of these things, then our propositions about them would be false like our proposition about non-existent things, asserting their existence. Thus the proposition: 'The cat is sitting on the mat' will be as false (even though the cat *is* sitting on the mat) as the proposition 'Gandhi is the King of Russia' or 'I have a dinner date with an Unicorn in the Taj to-day.'

But then, did Iqbal deny the reality of the physical object? Does it mean to say that Iqbal wanted to follow in the footsteps of the Irish Bishop who wanted to clear the world of material objects? Of course not! Iqbal did not belong to those tender-hearted philosophers who could not leave the fire burning 'alone' in the other room lest it may vanish. Not only that Iqbal believed in the existence of material objects but he criticised the attempts at depopulating the world of physical and material objects. He criticised Socrates and his able pupil Plato for taking refuge in the world of Ideas. Iqbal was quite confident that there is a lot to be learnt from the Sun and the Stars, rom Rocks and Rivers. Nay, even the least important of things has a message for those who care to look and see. The world which we see, smell and touch does exist. It is not an illusion. The

Now the question is 'What does it mean to say that the world is in a state of Change'?

We can interpret this assertion in two ways. Either at every moment of history, a new thing is coming into being and going away. Once it has come into being it will or it will not, it may or may not, live another moment. Say, a thing 'X' came into being at time T_1 then it is possible that it may live till time T_2 or till time T_n remaining the same all the time. Or X which came into being at time T_1 'remained' X till time T_n but at every phase of the movement from T_1 to T_n it underwent a series of changes.

Thus :............at time T_1................X.
" " T_2................X_1.
" " T_3................X_2.
" " T_n................X_n.

Now, I think, it is precisely this second alternative which is acceptable to Iqbal. He regards the Cosmic Dynamics as involving each and every thing, and taking it to the higher planes of existence. It is besides the point to ask whether this whole process is teleological or mechanistic. This is also pretty irrelevant to talk about the nature of these higher planes of existence. Whether there are such realms of higher existence is a question I am not competent to answer. Possibly there are. But if there are and to which every thing is striving for, what do they imply? What does the whole talk amount to?

In the first place, it suggests us to view every existent as something in a process of change, as something moving and evolving, as something bursting out of itself with all its fury and energy—but not undirected—, as something not at rest any way. This simply means that the world of chairs and tables, of trees and rivers, of beasts and birds, of men and women, is not a dead slice of history. Every bit and chip of this dear old world is to be regarded as a moving lava, as energy manifesting itself in new forms. Thus to talk about chairs and tables is in fact to talk about 'events' or about 'processes' or about 'energies'. These, so to say, are not things but *energies* or *events.*

PHYSICAL WORLD AND THE PRINCIPLE OF COSMIC DYNAMICS

QAZI A. QADIR

We very well know that the most striking feature of Iqbal's philosophy is its emphasis on the dynamic character of everything around us. The principle of this change and dynamism is *'Ishq*. For Iqbal, *'Ishq* is the very soul of existence. It can be safely gathered from Iqbal's verses that *'Ishq* is the principle of Cosmic Dynamics. Iqbal is quite emphatic on this point. For him every movement, constructive change, and all cases of development are manifestations of *'Ishq*. Instances of this can be found in the spiritual as well as in the natural world.

Ishq demands breaking through every barrier that comes in one's way and in eternally striving after the Ideal. *'Ishq* is opposed to the categories of reason and discursive thought. Reason and discursive thought aim at clarity and fixity at the expense of totality, unity and activity. Discursive thought never goes beyond analytic understanding. It is finite and its categories are fixed. When these categories are applied to objects and things, they also become fixed and lifeless. The principle of Cosmic Dynamics is opposed to it and tries to break asunder the rigidity to which the discursive thought has reduced everything. Thus *'Ishq* is the indwelling tendency for outward action by which the rigidity, fixity and lifelessness of rational categories are broken and reason is set to move along the road to continuous development. Because of this vital force reason moves, evolves, and develops. This movement is not found in thought alone, it is inherent also in its objective counterpart: *nature*.

Whatever is there in the world is finite. It is not stable and permanent but changeable and transient. Whatever appears as stable and 'fixed' is in the process of change and development. The whole world we live in is, thus, dynamic.

The expected judgment of the British Court has been averted because God Almighty has decided otherwise.

He was willing to kiss the gallows but God wished him to continue to live.

God had decided on the day of creation that the innocent would be set free with honour.

Swearing by the life of Mustafa in the Qur'ran, God Himself decided the case of Ghulam Mustafa.

He spent a year of distress in the prison for the love of God, but he is free today.

The struggle is between the majority and the minority and the issue between the uncle and the nephew is shortly to be decided.

He will show you how a Muslim settles account with one who slaughters his hopes.

* * *

Sheikh Ghulam Mustafa Hairat is still alive and as long as the statement of Iqbal is in existence, he will continue to live.

No more defence witness were examined after the court had recorded the statement of Sir Muhammad Iqbal.

On the advice of Sir Muhammad Iqbal, Khawaja Ferozuddin, in his arguments, laid stress on the fact that none of the witnesses had corroborated the statement of the deceased that Ghulam Mustafa kept a shop in Rang Mahal.

At long last the case was dismissed. The accused were found not guilty, and after undergoing tortures for about eight months, they were set free on August 6, 1932.

The Muslims of Lahore went wild with joy over their release. Maulana Zafar 'Ali Khan came out with a strong editorial and also published on the front page of the Zamindar the following poem which hé wrote to commorate this great event:

فیصلهٔ تقدیر

ٹل گیا انگریز کے دارالقضا کا فیصله
کیونکه تھا کچھ اور ھی ربالعلا کا فیصله
جو فنا کے گھاٹ اترنے کےلئے تیار تھے
عرش اعظم پر ھوا ان کے بقا کا فیصله
بے گناھوں کو کیا جائے گا عزت سے بری
پہلے ھی دن ھو چکا تھا یه خدا کا فیصله
مصطفے کی عمر کی قرآن میں کھا کر قسم
خود کیا اس نے غلام مصطفے کا فیصله
سال بھر تک جس نے کاٹی قید جرم عشق میں —
ھو گیا آج اس گرفتار بلا کا فیصله
آ پڑی ھے اکثریت اور اقلیت کی بحث
ھونے والا ھے بھتیجے اور چچا کا فیصله
ھم دکھادیں گے که کرتا ھے مسلماں کس طرح
اپنی امیدوں کے خون ناروا کا فیصله

(فردوس - نومبر ۱۹۳۲ء)

court in the Shah Chiragh Mosque, which had not yet been restored to the Muslims. Later on, Mr. Tapp became an Acting Judge of the Lahore High Court.

Sir Muhammad Iqbal took personal interest in the case. He wrote comforting letters to Sheikh Ghulam Mustafa while he was in jail and assured him of his assistance. In one of his letters he asked Shaikh Ghulam Mustafa to repeat the names of God یا حیٌ یا قیوم which described him as the Ever-Living and Ever-Existing. It is a great of pity that the collection of these letters was destroyed in a fire which burned down the house of Sheikh Ghulam Mustafa.

'Allama Sir Muhammad Iqbal went to the court for three consecutive days and gave his advice to Khawaja Ferozuddin, Bar-at-Law. On August 2, 1932, he gave the following statement before the Sessions Judge:

> "I have known the accused Ghulam Mustafa for some years. I came to known him in connection with his editorship of a literary Magazine called *Firdaus*. Later he became the editor of a weekly paper. I have also come to know him in connection with general Muslim public movements. Ghulam Mustafa has made speeches on political and social matters at meetings in my presence. I knew him in connection with the 56 Per Cent Rights Movement. This movement was started by the Muslims of Lahore and Ghulam Mustafa also took part in the meetings relating to the Maclagan Engineering College. Ghulam Mustafa helped me and the late Sir Muhammad Shafi very largely in connection with the burial of 'Ilmuddin. Ghulam Mustafa may be regarded as a prominent Muslim worker.

When cross-examined, Dr. Iqbal said:

> "Ghulam Mustafa does not help me personally in political matters. Ghulam Mustafa accompanied me along with others to the meeting of the All-India Muslim League at Allahabad. I presided over that meeting."[3]

3. Sessions Case No. 37 of 1932.

26. (Dr.) Muhammad Din Taseer, Professor, Islamia College, Lahore.
27. Master Muhammad Bakhsh Muslim, Editor, *Cooperation*, Lahore.
28. Khalifa Shahab-ud-Din, Secretary, Anjuman Khuddam-uddin, Lahore.
29. Hakim Muhammad Sharif, Secretary, Anjuman Mu'in-ul-Islam, Lahore.

During the hearing of the case, an interesting incident took place. One of the defence witnesses was an old man, named Malik Nabi Bakhsh, who was present nearly at the time of the occurrence. After receiving injuries, Lal Chand had gone to him to seek refuge. There was a great difference between his statement and the statements of the prosecution witnesses regarding the time of the occurrence. The prosecution with a view to proving that Malik Nabi Bukhsh was old and senile, put all sorts of questions to him. He, however, answered every question correctly and did not waver for a minute. Thereupon the court asked him if he had a watch at the time of the occurrence. The witness said he did not know how to tell the time as he never kept a watch all his life. The court then asked how he had calculated the time. The witness said that he found out the time by observing the sun, the moon and the stars. In order to test the veracity of his statement, the Sessions Judge asked him what time it was then. And the witness at once gave the correct time. The clock was at the back of the witness and it showed exactly the time mentioned by the witness. This incident impressed the court immensely and it was convinced that the witness was telling the truth.

The hearing of the case lasted several days. Khawaja Feroz-ud-Din, Bar-at-Law, appeared for Shaikh Ghulam Mustafa and drew much attention. The Sessions Judge, who heard the case, was Mr. J.K.M. Tapp, the same Mr. Tapp who was for some time the Secretary of the Lahore Municipal Committee and after whom the road in front of the Punjab Veterinary College was named Tapp Road. He lived there. The Session Judge held his

7. Sheikh Sadiq Hasan (of Amritsar), Member, Legislative Assembly.
8. (Col.) Majid Malik, Editor, ***Muslim Outlook*** and ***Sunrise***, Lahore.
9. Maulana Ghulam Rasul Mihr, Editor, the ***Inqilab***, Lahore.
10. Maulana 'Abdul Majid Salik, Editor, the ***Inqilab***, Lahore.
11. Sayyid Habib, Editor, the *Siyasat*, Lahore.
12. Maulana Muhammad Ya'qub Khan, Editor, the *Light*, Lahore.
13. Maulana Dost Muhammad, Editor, the *Paigham-i-Sulh*, Lahore.
14. Shamsuddin Hasan, Editor, the *Khawar*, Lahore.
15. Hakim Muhammad Yusuf Hasan, Editor, the *Nairang-i-Khayal* and *Taziana*, Lahore.
16. Qazi 'Abdul Majid Qarshi, Editor, the *Iman*, Patti (District Lahore).
17. Chaudhri 'Abdul Karim, Municipal Commissioner and Hony: Magistrate, Lahore.
18. Chaudhri Sardar 'Ali, Municipal Commissioner and Hony. Magistrate, Lahore.
19. Khan Sahib Ch. Fath Sher, Municipal Commissioner and Hony. Magistrate, Lahore.
20. Sheikh Hasan Din, Pleader and Municipal Commissioner, Lahore.
21. Chaudhri Din Muhammad, Municipal Commissioner, Lahore.
22. Sheikh 'Azim Ullah, Pleader and Municipal Commissioner, Lahore.
23. Khawaja Dil Muhammad, Professor, Islamia College and Municipal Commissioner.
24. Sayyid 'Abdul Qadir, Professor, Islamia College, Lahore,
25. Maulana 'Ilm-ud-Din Salik, Professor, Islamia College, Lahore.

These were the days when Sheikh Ghulam Mustafa Hairat and Malik Lal Din Qaisar had actively participated in the different movements, namely the Fifty-six Percent Rights Movement, Nizam Committee, Warzish (Exercise) Committee, restoration of the body of 'Ilmuddin Shahid, Sarda Act, prohibition of Azan in Zafarwal. The Hindus hated them very much and wanted to involve them in some trouble. This was their opportunity and they made full use of it.

The deceased Lal Chand had named Ghulam Mustafa and the prosecution witnesses accused Lal Din and 'Ilmuddin also. But there was no way for the police to know that by Lal Din was meant Lal Din Qaisar. They arrested Sheikh Ghulam Mustafa Hairat, as he lived nearby. He was well known in the area. He once owned a shop there, and was currently employed in the Municipal Committee. But in place of Lal Din Qaisar, the police arrested another Lal Din who was a mason by profession. Sheikh Ghulam Mustafa was challaned under Section 302 IPC and Lal Din under Section 323 and 504 IPC.

After preliminary trial, the case was committed to the Sessions. In order to prove the innocence of Sheikh Ghulam Mustafa, many prominent Muslims offered to give evidence before the court. In all 46 witnesses were summoned. The names of some of them are given below:

1. Haji Mir Shamsuddin, who was not only a Life Secretary of the Anjuman-i-Himayat-i-Islam but also was one of its founders.
2. Nawab Sir Zulfiqar 'Ali Khan, Member, Central Assembly.
3. Sir Muhammad Iqbal.
4. Maulana Shaukat 'Ali.
5. Maulana Zafar 'Ali Khan, Owner and Editor of the Daily *Zamindar*, Lahore.
6. Mian 'Abdul 'Aziz, Bar-at-Law, Chairman, Municipal Committee, Lahore.

recorded by a 1st Class Magistrate, named Kehar Singh. In this statement, the deceased declared that he was assaulted by Ghulam Mustafa who once had a shop in Rang Mahal and now lived in Kucha Chabuk Sawaran. After making this statement, Lal Chand succumbed to his injuries and the police took his body for post-mortem examination to the Mayo Hospital.

The name of Ghulam Mustafa was put into the mouth of the deceased by the Hindu leaders, but there was no evidence to the effect that he was the assailant. As a matter of fact, the conspiracy to involve Ghulam Mustafa in a murder case was in keeping with the Hindu-Muslim mentality that was then the order of the day. There were several small shops on the ground floor of the mosque of Maulvi Fazl-i-Ilahi. In one of these shops Sheikh Ghulam Mustafa ran a book-depot ten years back. His shop in those days was the rendezvous of political workers and men of letters.

Sheikh Ghulam Mustafa was himself a poet. He wrote poetry in Punjabi and had taken "Hairat" as his pen name. He published a monthly magazine "FIRDAUS" and a weekly humorous journal "AKA BAKA". "FIRDAUS" was edited for some time by Badr-uddin Badr, Sirajuddin Nizami and the writer of this article. Among those who used to come to Ghulam Mustafa's book shop were (Dr.) Muhammad Din Taseer, Master Muhammad Bakhsh Muslim, Malik Lal Din Qaisar, Dr. Nazir Ahmad (present Principal of Government College, Lahore), (Col.) Majid Malik, Abul Asar Hafeez Jullundri, Ghulam 'Abbas (the well-known short-story writer), Prof. M. 'Ilmuddin Salik, Ustad Hamdam and Ustad Ishq Lehr (both well-known Punjabi poets), Professor Muhammad Jamil Wasti and Feroz-ud-Din Nizami. Another gentleman by the name of 'Ilmuddin of Chauhatta Mufti Baqir also used to visit this place. He was quite an active worker of the Majlis-i-Ahrar until 1940. When the Majlis-i-Ahrar organized its national guard, he also helped in its organization.[2]

2. Abdullah Malik, article "Yadon ke Mazar" in the Weekly *Lail-o-Nahar*, Lahore, January 10, 1960.

Commission. Professors Sayyid Abdul Qadir and Maulana 'Ilmuddin Salik of Islamia College, strongly protested to Mr. Salettary against this high-handedness. But he did not listen to them and the situation grew worse. Hot words were exchanged and in the meantime the procession moved on. Mr. Salettary was forced to accompany it.

When the procession reached Anarkali Bazar, some irresponsible Hindu youngmen assaulted a Muslim, named Noor Muhammad, and killed him on the spot. Noor Muhammad lived in Kucha Kakkezaian, near Old Kotwali and Masjid Wazir Khan.

The news of Noor Muhammad's cold-blodded murder spread like wild fire in the city and sounded the bugle for a Hindu-Muslim riot. Section 144 was clamped over the city. The procession was dispersed and the body of Noor Muhammad was brought to the Mayo Hospital for a post-mortem examination.

The following day the police handed over the body of Noor Muhammad to his relatives in the burial ground, situated near the tomb of Ghore Shah. Despite the enforcement of Section 144, thousands of Muslims joined the funeral procession. The Deputy Commissioner of Lahore, with a strong police force. was present at the grave-yard. At his request, Mian Abdul Aziz, Bar-at-Law, the first Mayor of the Corporation of the City of Lahore, asked the Muslims to disperse but no one listened to his appeal. The angry crowd returned in the form of a procession and rioting and killing started in the city. The Hindus, if they got a chance, attacked the Muslims and the Muslims too did not spare the Hindus, if they could lay their hands on them.

On December 27, 1931, at about half-past three in the afternoon, near Chowk Rang Mahal, someone stabbed a Hindu shopkeeper, named Lal Chand. The assailant made good his escape. The neighbouring Hindu shopkeepers collected on the spot. The police also reached the place of the occurrance and the wounded Lal Chand was removed immediately to Ganga Ram Hospital in Wacchowali Street (inside Shah 'Alami Gate). In the hospital his declaration was

the Delhi Gate. The Majlis-i-Ahrar was an active organization. Its fire-brand speakers put aflame the whole of India, and the country began to resound with the slogan "*Kashmir Chalo*" (Forward to Kashmir).

This was a time when every problem was viewed from the communal angle. The demand for a democratic system of government in Kashmir was viewed likewise. The Hindus felt that the Muslims were carrying on the campaign against the Maharaja of Kashmir for the simple reason that he was a Hindu. They also felt that if a democratic system of government was established in the State, it would create a Muslim-majority region, which, in turn, will lead to Muslim ascendency in Kashmir. On that account, the Hindus started opposing it and as a counter-measure started a movement against the state of Hyderabad Deccan, whose ruler was a Muslim. They raised the slogan "*Deccan Chalo*" (Forward to Deccan).

On 20th December, 1931, under the auspices of the Majlis-i-Ahrar, the Muslims of Lahore took out a big procession in connection with the Kashmir movement. The procession was essentially peaceful, but it provoked the Hindus to take out a similar procession. The Hindus took out their procession on 26th December. Beli Ram Telwala of Machhi Hatta (Shah 'Alami Gate) was the organizer and leader of the procession. He was a great fanatic. Raising provocative slogans, the procession, after passing the Circular Road, wended its way to Mochi Gate. With the connivance of the police, the processionists entered the gate and molested a few Muslim shopkeepers, who carried their trade in the shops located on the ground floor of the Unchi Masjid and the mosque of Mulla Muhammad Saleh Kamboh, an eminant historian of Shah Jahan's reign.

This upset the Muslims very much, as the behaviour and conduct of the Hindu crowd was obviously menacing. The Muslims also started collecting but the Deputy Inspector General of Police, Mr. Salettary, dispersed them with a heavy hand. Mr. Salettary was commanding a big force. He was the same Mr. Salettary who afterwards was nominated as a member of the Panjab Public Service

IQBAL IN THE WITNESS BOX

MUHAMMAD ABDULLA QURAISHI

In 1931, the Kashmir movement was at its height in Lahore. The Dogra ruler had made life difficult for the Muslims of Kashmir. The Muslim majority was being sacrificed at the altar of Hindu minority. Muslims all over India had raised their voice of protest against this high-handedness. Through public meetings and protest marches, deep sympathy for the persecuted people of Kashmir was being demonstrated.

In the beginning these public meetings were held in the famous Municipal garden outside Mochi Gate. Among those, who actively participated in these meetings, were Mian Nizam-ud-Din, Haji Rahim Bakhsh, Syed Mohsin Shah—all Kashmiri dignitaries—and Professor 'Ilm-ud-Din Salik of Islamia College, Lahore. The latter not only organized the meetings, but also telegraphically communicated to the Secretary of State, the Viceroy, the Political Agent, the Maharaja of Kashmir, the Resident and other officers concerned, the resolutions passed at those meetings.

Moved by this show of sympathy, outstanding Indian Muslim leaders, in the fields of politics, religion and law, assembled in Simla and founded the Kashmir Committee, whose first president was Mirza Bashiruddin Mahmud and the last Sir Muhammad Iqbal. This committee was formed to render legal assistance to the people of Kashmir. It was through its efforts that a large number of persons, who were perishing in the State prisons, were set free. The committee also gave financial assistance to the national workers.[1]

After sometime, the Majlis-i-Ahrar took charge of the Kashmir movement and the centre of activities moved to the garden outside

1. *See*, M. Abdullah Qureshi Article "Iqbal and Kashmir", in the *Iqbal*, Oct: 1956, Vol. No. 2 and *Speeches* and *Statements of Iqbal*.

"Everything in the world is strange and wonderful for those who keep their eyes wide open", replies the Spanish philosopher, Jose Ortega y Gasset. And this echo is, in its turn, reverberated by the voice of the great American poet, Walt Whitman:

> I believe a leaf of grass is no less than the journey-work of the stars.

This is the way of the poets, this is the way they converse, from one continent to the other, from one century to the other.

social order and to present a universally acceptable ideal (of life and action) before the world, but it is impossible for me, in this effort, to outline this ideal, to ignore the social system and values of Islam whose most important objective is to demolish all the artificial and pernicious distinctions of caste, creed, colour and economic status. Islam has opposed vehemently the idea of racial superiority which is the greatest obstacle in the way of international unity and co-operation; in fact, Islam and racial exclusiveness are utterly antithetical. This racial ideal is the greatest enemy of mankind and it is the duty of all well-wishers of the human race to eradicate it. When I realised that the conception of nationalism based on the differences of race and country, was beginning to overshadow the world of Islam also and that the Muslims were in danger of giving up the universality of their ideal in favour of a narrow patriotism and false nationalism, I felt it my duty, as a Muslim and as a well-wisher of humanity, to recall them back to their true role in the drama of human evolution. No doubt I am intensely devoted to Islam but I have selected the Islamic community as my starting point not because of any national or religious prejudice but because it is the most practicable line of approach to the problem."

Owing to his dynamic and constructive philosophy, to his insatiable curiosity and zest in living, Iqbal succeeded in creating a happy equilibrium between the highest values of the East and of the West. He looked upon the world sympathetically and nothing he saw appeared to him negligible:

For the seeing eye, everything is worth seeing,
Everything is worth being weighed on the scale of vision.

These verses are echoed by those of Jalaluddin Rumi, who said:

Dissolve thy whole body into Vision,
Be seeing, seeing, seeing!

He had meticulously drawn the plan of this society, whose prophet he was, and he set out enthusiastically to build it because it symbolised for him "universal brotherhood and the fullness of love". He suffered to see mankind divided into warring camps, and all his life he worked for the reconciliation of nations:

> Greed has split up humanity into warring camps; so speak the language of love and teach the lesson of brotherhood!
>
> The God-intoxicated *Faqir* is neither of the East nor of the West;
>
> I belong neither to Delhi nor to Isphahan; I speak out what I consider to be the truth.

In Iqbal's eyes, discriminations based on colour and race are a scourge for humanity. He kept repeating that a harmonious life would remain impossible on the earth as long as such distinctions exist:

> Not Afghans, Turks or sons of Tartary,
> But of one garden, of one trunk are we;
> Shun the criterion of scent and hue,
> We all the nurslings of one springtime be.

He had dreamt of a society in which true brotherhood would exist and where the social rank of man would not be determined by his caste, his colour, or his fortune, but by the kind of life he leads: a world, says Iqbal, "where the poor tax the rich, where an Untouchable can marry the daughter of a king, and where capital is not allowed to accumulate so as to dominate the real producer of wealth."

Iqbal cherished the vision of a world-state in which all the Muslims would form an indivisible community. He also dreamt of a world in which politics and religion would be associated so closely that they would be indistinguishable.

A few critics have claimed that the message of Iqbal was meant, above all, for the Muslim world and that, therefore, it could not have a universal value. The poet himself has explained very clearly his point of view on this fundamental question:

> "The object of my Persian *Masnavis* is not to attempt an advocacy of Islam. My real purpose is to look for a better

Through his self-realisation he becomes the hand of God;
And as he becomes the hand of God, he rules over the Universe.

Man must be bold enough to take this prodigious leap forward:

Transmute thy handful of earth into gold,
Kiss the threshold of a Perfect Man.

He then becomes the *mahdi*, the guide, the herald of a new era:

"The *na'ib* is the vicegerent of God on earth. He is the completest ego, the goal of humanity, the acme of life both in mind and body; in him the discord of our mental life becomes a harmony. The highest power is united in him with the highest knowledge. In his life, thought and action, instinct and reason, become one. He is the last fruit of the tree of humanity and all the trials of a painful evolution are justified because he is to come at the end. He is the real ruler of mankind; his kingdom is the Kingdom of God on earth."

This is how the poet hails his coming:

Appear, O rider of Destiny!
Appear, O light of the dark realm of Change!....
Silence the noise of the nations,
Imparadise our ears with thy music!
Arise and tune the harp of brotherhood,
Give us the cup of the wine of love!
Bring once more days of peace to the world,
Give a message of peace to them that seek battle!
Mankind is the cornfield and thou the harvest,
Thou art the goal of Life's caravan.

However, Iqbal did not want this Perfect Man to be a myth, nor did he want him to be the excessive dream of a poet. He had understood that man can only live in and for society and that he is closely linked to the group to which he belongs:

The individual exists in relation to the community,
Alone, he is nothing.
The wave exists in the river,
Outside the river, it is nothing.

Man must rebuild a world of his own choice:

> God decreed: 'It is like this and you have nothing to say';
> Man said: 'Verily, it is like this, but it ought to be like that'.

And the poet asks challengingly:

> God made the world; man made it more fair.
> Is man destined to become the rival of God?

Iqbal incites man to become what he really is:

> Create if thou art alive: seize, like me, the sky with your hands!
> How long will you beg light like Moses on Mount Sinai?
> Let a flame similar to that of the Burning Bush leap out of your Being!
> Break to pieces whatever is not worthy of thee, shape a new world drawn from the depths of your being!
> Man of God, be as dazzling and as sharp as the edge of a sword; be the architect of the destinies of the world!

The great Persian poet of the 13th century, Jalal-uddin Rumi—who was Iqbal's master—had also dreamt of the advent of the Perfect Man and, equipped with a lantern, like Diogenes, he had set out to find him:

> Yesterday, the master with a lantern was roaming about the city
> Saying: 'I am tired of devil and beast. I want a man!
> My heart is weary of these weak-spirited companions.
> I desire the Lion of God and Rustam, son of Zal'.
> They said: 'He is not to be found, we have sought him long'.
> He said: 'A thing that is not to be found—that is what I desire'.

It is not by a mere chance that Iqbal placed these verses at the beginning of the combined edition of *Asrar-i-Khudi* and *Rumuz-i-Bekhudi*. All his philosophy is indeed a quest or, to be more exact, a conquest of man. The Perfect Man is the end-result of an impassioned search, the glorious affirmation of the dignity, and even of the divinity, of the creature who contemplates its Creator face to face:

endowed with a penetrating gaze, a higher, more mature being! Take back this toy of water and clay, old men do not like children's games! What is the son of man? A handful of dry wood which but one of my sparks could set ablaze. And if there is nothing but dry wood in this world, why didst thou give me so much fire? It is easy to melt a piece of glass, but how hard it is to liquefy a stone! I am saddened by my conquests and I now come for my reward: I want thee to give me a being who can deny me; open for me the path to such a man of God! I want a man who can bend my neck, a man whose gaze sets my whole body a-trembling! A man who will tell me: 'Go away!' A man in front of whom my grain and my wind would be of no value. O Lord! Grant me the joy to subjugate a real man, a worshiper of Truth!"

Once liberated, man will set out on a triumphant march towards the ideal image he has formed of himself:

Rise, O thou who art strange to Life's mystery,
Rise, intoxicated with the wine of an Ideal,
An ideal shining as the dawn,
A blazing fire to all that is other than God,
An ideal higher than Heaven—
Winning, captivating, enchanting men's hearts;
A destroyer of ancient falsehoods,
Fraught with turmoil, an embodiment of the Last Day.

Iqbal has thus placed man at the centre of his philosophy; he makes him the only subject of his preoccupations. He sees in him a creator capable of transfiguring himself, as well as transfiguring the world. Man, therefore, assumes inordinate proportions in his eyes; he becomes a kind of demiurge who speaks to God as an equal:

Thou didst create night and I made the lamp,
Thou didst create clay and I made the cup.
Thou didst create the deserts, mountains and forests,
I produced the orchards, gardens and groves;
It is I who turn stone into a mirror,
And it is I who turn poison into an antidote.

gave you shape and then We ordered the angels to prostrate themselves in front of Adam."

Iqbal rejects the traditional idea of the "fall" of man which makes of his earthly life a painful exile. The coming of man is, in his opinion, a glorious event hailed by the whole creation:

Love acclaimed the birth of a being with a yearning heart;
Beauty trembled, for one gifted with vision was born.
Nature quaked, for from the helpless clay was born a self-creating, self-destroying and self-observing being.
Life said: 'I have at last forced an opening into this ancient dome.'
A whisper reverberated around the heavens and reached the abode of the Eternal:
Beware, ye who are veiled, for the one who would rend asunder the veil is born!

It is Satan—*Iblis*, as Iqbal calls him—who will give man the necessary stimulus. He will show him the way to knowledge and perfection. Man will succumb not to evil but to his curiosity. Satan, by rebuking him for his lack of audacity and adventurous spirit, will lead him on from conquest to conqest.

In Iqbal's great work, *Javid Namah* (*The Book of Eternity*), Satan complains to God that man is an unworthy adversary. He, therefore, beseeches Him to send a more defiant enemy, a real opponent:

"O Lord of the Just and of the Unjust, the company of man has made me weary, it has reduced me to nothing! Never did he rebel against my domination; he closed his eyes upon his Ego and never found himself! His dust never tasted of bold refusal; it knows not the spark of Power! The prey says to the hunter: 'Take me!' May God save us from too docile a servant! Free me, O Lord, from this prey; remember that I swore allegiance to thee but yesterday! Man has enfeebled my courage. Alas, Alas! Weak and wavering, he is incapable of resisting the strength of my wrist. I want a servant of thine

But Power alone could not ensure the dazzling metamorphosis of man. The most effective weapon in this fight with Heaven, the weapon which makes all victories possible, is Love. Iqbal does not use this word in the derisively narrow sense to which it has been reduced: when he speaks of Love, he speaks of something infinite—it is for him the projection of man outside himself to embrace the whole Universe:

> It is love that imparts colour to the tulip,
> It is love that agitates our souls.
> If you open up the heart of this earth,
> You will see in it the blood-stains of love.

And the poet gives men a solemn warning:

> Love is eternal and will end only with eternity.
> Many will be those who will seek love;
> To-morrow, on Judgment Day,
> Those who have not loved will be condemned.

It is love which enables man to explore and develop his inner possibilities:

> My being was an unfinished statue....
> Love chiselled me: I became a man.

However, Love cannot defeat the forces of Evil and give man his real stature if it is not accompanied by detachment—what the poet calls *faqr*. One should not be misled by the word: it has for Iqbal a significance entirely different from the one it had acquired in mystical literature. It has a positive content, and does not imply a turning away from reality but a detaching of the self from the Unessential to reach the Essential: The boat of a *faqir*, says Iqbal, is always tossed by the waves.

Iqbal wants to give back to man his lost dignity:

> The position of man is higher than that of the sky;
> The essence of culture is respect for man.

He wants to transform the ape-man of Darwin into a godhead. In order to achieve his aim, he takes the Qur'an as his guide: "Verily, we have given honour and dignity to man." "We created you, We

Iqbal agrees with the German philosopher, Nietzsche, to say that the Will to Power motivates all the actions of men:

> Life is power in action;
> It derives from the love of domination and conquest.

That Will to Power is the will to enjoy life in all its fullness and exuberance. It maintains the ego in a state of perpetual tension and helps it to attain perfection:

> O thou that wouldst deliver thy soul from enemies,
> I ask thee: 'Art thou a drop of water or a gem?'....
> The drop was not solid and gem-like;
> The diamond had a being, the drop had none.
> Never for an instant neglect self-preservation:
> Be a diamond, not a dew-drop!

Iqbal does not hesitate to proclaim that power is synonymous with truth and determines the scale of values:

> Good is evil if your power thereby decreases,
> Evil is good if it increases your power.

And he adds:

> Life is the seed and power the crop;
> Power explains the mystery of truth and falsehood.
> A claimant, if he be possessed of power,
> Needs no argument for his claim.
> Falsehood derives from power the authority of truth,
> And by falsifying truth deems itself true.
> Its creative word transforms poison into nectar,
> It says to Good: 'Thou art bad' and Good becomes Evil.

Iqbal thinks nevertheless that the unlimited power which science has given to men must be controlled and directed by a higher ideal; it becomes a tool of destruction when it separates itself from religion:

> If it (power) is not subjected to religion, it becomes more dangerous than poison;
> If it is subjected to religion, it becomes a panacea for all ills.

value: it settles the problem of good and evil. That which fortifies personality is good, that which weakens it is bad. Art, religion and ethics must be judged from the standpoint of personality."

And the poet exhorts man to attain his full stature:

Art thou a mere particle of dust?
Tighten the knot of thy ego
And hold fast to thy tiny being!
How glorious to burnish one's ego.
And to test its lustre in the presence of the Sun!
Rechisel thy ancient frame
And build up a new being!
Such being is thy true being
Without which thy ego is but a ring of smoke!
And the miracle takes place:
My being grew and reached the sky,
The Pleiads sank to rest under my skirts.

exclaims the poet in a moment of supreme rupture.

Man must first strive to conquer his environment. This is the initial step he has to take if he wants to discover the inmost secrets of his soul:

The world of the spirit which has no frontiers
Can only be conquered by a persistent crusade.
Strike a dagger in the body of the Universe,
It is full of jewels like the idol of Somnath.
Our mind has failed to realise
That the dust on our path is a dust of diamonds.

Or else:

To become earth is the creed of a moth;
Be a conqueror of earth, that alone is worthy of a man.

And Iqbal defines his position in this way:

"The life of the ideal consists not in a total breach with the real, which would tend to shatter the organic wholeness of life into painful oppositions, but in the endeavour of the ideal to appropriate the real with a view eventually to absorb it and to convert it into itself and to illuminate its whole being."

"O Sufi, can your cloistered prayers achieve anything?" asks the poet, and he compares the Sufi and the true Muslim:

One seeks God through mortification of the flesh,
The other sharpens his ego on the divine whetstone;
One kills the ego and reduces it to ashes,
The other lights the ego like a lamp.

For Iqbal, every living organism has a more or less developed individuality which determines its place in the scale of being. In Man alone does this individuality become Personality: "Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of ego-hood till it reaches its perfection in man."

Every atom of this universe burns to reveal itself;
Every particle yearns to be a god.

However, man is not yet a complete individual and, therefore, he is not yet really free. To conquer his freedom, he must first overcome the resistance of matter: "The greatest obstacle in the way of life is matter, Nature; yet Nature is not evil since it enables the inner powers of life to unfold themselves. The ego attains to freedom by the removal of all obstructions in its way. It is partly free, partly determinate, and reaches full freedom by approaching the individual who is most free—God. In a word, life is an endeavour for freedom."

Freedom is therefore a reward to be won. Iqbal has insisted again and again on the necessity and value of effort:

Take not thy banquet on the shore, for there
Too gently flows the melody of life:
Plunge into the sea, do battle with the waves,
For immortality is won in strife.

* * *

Everything lives by a continual strife,
I am perpetually thirsty as if I had fire under my feet.

Iqbal goes even further than this and does not hesitate to say that the key to the problem of Good and Evil is to be found in the idea of Personality: "The idea of personality gives us a standard

by lassitude and abdication. Europe, on the contrary, was at the acme of her successes at the end of the 19th century, and all seemed for the best in a world where optimism was the order of the day. Why this contrast? What deep-rooted causes had made of the sub-continent the homeland of a defeated and humiliated people? This is what Iqbal set out to discover. In this universe deserted by happiness and even by the mere joy of living, he was the Awakener, the prophet bearing the message of a new and exhilarating Truth.

Where did the evil come from? According to Iqbal, the importation into Islam of platonician and neo-platonician ideas had sapped the vitality of the Muslims. For Plato, says he:

> A wise man looks at death;
> Life is like a spark in the darkness of night.

The Greeks of old considered life as an appearance, an illusion of which the famous Myth of the Cavern gives a perfect illustration. They were overwhelmed by the idea of Fatality, and freedom of the will did not exist for them. It is impossible to evade one's destiny: such is the theme of Greek tragedy. The philosophers taught renunciation of the Self and detachment from worldly riches. This movement of thought penetrated into the East and led to an explosion of mysticism whose high priests were the Sufis. A complete divorce was thus affected between Mind and Matter: the soul alone is important and the body must be ignored as a shameful object.

Christianism, according to Iqbal, repeated the same error and was therefore incapable of developing into a perfect *code of life;* it remained an *order* ideally suited to monks whose only interest was the Other World. It arrested the growth of man and condemned him to be torn eternally by an excruciating conflict.

Iqbal raises a protest against this negative and paralysing influence which prevents man from working to improve and change his condition. Action is the fountainhead of life, and, in order to act, the individual must cultivate his Ego, for "in building up one's Ego lies the secret of godhead".

IQBAL : A GREAT HUMANIST

LUCE-CLAUDE MAITRE

Muhammad Iqbal (1873-1938) is one of the greatest figures in the literary history of the East. He came at a difficult moment to give courage and hope not only to the Muslims of India (at a time when Pakistan did not yet exist) but to a whole nation sunk into a state of bleak despair.

An original thinker, Iqbal gave his philosophy the garb of poetry and published a number of works amongst which can be quoted: *Asrar-i-Khudi* (*The Secrets of the Self*), *Rumuz-i-Bekhudi* (*The Mysteries of Selflessness*), *Payam-i-Mashriq* (*The Message of the East*) and *Javid Namah* (*The Book of Eternity*, baptised *the Divine Comedy of the Orient*). Knowing Persian as well as Urdu, he expressed himself in both these languages and, sometimes, even in English, as is the case with his doctorate thesis, *The Metaphysics of Persia* (Munich University) and of a collection of lectures he delivered in Madras, entitled "*Reconstruction of Religious Thought in Islam.*"

Iqbal had the ambition to bring East and West closer to each other through a synthesis of both cultures. If he criticised Europe which, he thought, was oblivious of spiritual values, he nevertheless set as an example to his country the dynamism of Western thought. He also stressed that material progress can be really fruitful only if it is accompanied by moral progress, and that matter must be conquered in order to free the Mind.

The message of Iqbal, like that of all great poets, has a universal value, and everyone can find in his generous inspiration an answer to his other problems.

Muhammad Iqbal made his appearance at a critical moment in the history of his country. The Muslims of India, forgetful of their past glory, had sunk into a deep slumber, into a bleak despair caused

(VI)

When voices of scepticism and cynicism are being heard all around, coming from those who are as little qualified to instruct us upon matters that we have been considering as is a pet kitten qualified to talk about tariff reform, it is heartening to know that we are not alone and that Iqbal is still with us—and his example to be conceived in the image of a light-house that shows the way to every weather-beaten, tempest-tossed, ship-wrecked mariner who is engaged in negotiating the boundless world of Muslim Thought and belief; and so long as we continue to take legitimate pride in the fact that we are fellow-workers with Iqbal in the very cause for which he laboured, we will not go under—this is so because, in the wise words of Hafiz:

هرگز نه میرد آنکه دلش زنده شد بعشق   ثبت است برجریده عالم دوام ما

I have often for hours stood silently by the shrine in Lahore where the earthly remains of Iqbal lie buried under the cover of a grave and have mused within myself on the meaning of his Mission—and have invariably chanted those lovely lines of that immortal sonnet of *Blancho White* entitled "Night", as they for me seem to convey the secret of the darkness of earthly life which Iqbal too in his own way all through his life attempted to dispel:

Mysterious Night ! when our first parent knew
Thee from report divine, and heard thy name,
Did he not tremble for this lovely frame,
This glorious canopy of light and blue ?
Yet 'neath a curtain of translucent dew,
Bathed in the rays of the great setting flame,
Hesperus with the host of heaven came,
And lo ! Creation widened in man's view.
Who could have thought such darkness lay concealed
Within thy beams, O Sun! or who could find,
Whilst flow'r and leaf and insect stood revealed,
That to such countless orbs thou mad'st us blind !
Why do we then shun Death with anxious strife ?
If Light can thus deceive, wherefore not Life ?

spiration for us and can help us to reconstruct for ourselves the remarkable manner in which the early administration of Islam fulfilled their tasks—but to say that across these 1,300 years, the forms of government the early administrators of Islam improvised continue to be relevant is, in my opinion, an attitude which cannot be defended upon the plain facts of history.

In the light of such rational powers as the Creator has endowed man with, it is his duty each time he comes to deal with it to look upon the world *de novo* and courageously assume the full responsibility for the handling of his own affairs, untrammelled by the consideration that those that had preceded him, by at least a time lag of 1,300 years, had solved their problems of state-craft in a manner radically different from the one which appeals to him as being relevant today.

Thus, upon a careful examination, the relationship of a Muslim to God turns out to be far more complex thanKeyserling is wont to have us believe. Though a man is to be likened to a soldier who must unconditionally obey God's Will, there are matters in which a man is a law-giver also, that is, is himself a general—of course, the limit is that in laying down the law he cannot transcend the limits that have been imposed upon him by God's Law. But, then, it is here that the universality of Islam comes in, and may we not remind ourselves, in words quoted by Iqbal himself from that living Orientalist Mr. Horten, 'Professor of Semitic Philosophy, University of Bonn, that "the spirit of Islam is so broad that it is practically boundless. With the exception of atheistic ideas alone, it has assimilated all the attainable ideas of surrounding peoples and given them its peculiar direction of development."

It is in this sense that Islam as a spiritual force is capable of vivifying, fertilising all earthly formations and of raising them, of transforming them into becoming the expression of the Divine. This it achieves because of its universality, because of the catholicity of its outlook, because of its lack of specific content. It is for this reason again that it is Islam that each time has saved the people professing its faith from total decline and degeneration.

the Islamic teaching had much to do with the development of the individual character of the believers and less to do with the establishment of particular forms of government necessary for the administration of secular affairs. In fact, during the time of the first four right-guided Caliphs there was such a rapid expansion of the world of Islam resulting from victories won by our warriors that the problems that their administration was confronted with were too numerous to have left any time with any of these Caliphs to give any thought to the problem of designing the machinery of the State in accordance with the teaching of their religion. After all they could afford to wait for the day when the spirit of Islam would capture and possess the being of all the inhabitants living on the earth, and in the meanwhile, carry on as best as they could the administration of public affairs. This attitude on their part is amply illustrated in the nature of the measures they improvised from time to time to carry on with commendable skill, imagination and courage the historical task that had fallen to their lot to tackle.

It would therefore be a misreading of the whole phase of the early history of Islam, if the forms of governance which were improvised by the Muslims during the thirty years intervening the death of the Prophet and the dastardly assassination of 'Ali, the fourth Caliph of Islam, are uprooted from their historical context and exhibited as though they grew up in a splendid isolation and then held aloft and characterised as models for being adopted in these times when the world has moved away from them in time by 1,300 years and has brought forth within itself an altogether different sort of economico-political cosmos for the modern man to adjust and adapt himself to. Our contemporary situation demands that we should apply our rational faculties for the purpose of designing action—and the improvisation of constitutional arrangements is just one of these actions and by no means any the more important than others—for regulating the life of society. It is only the indolent mind that would like to submit slavishly to the precedents of the past. The history of those first thirty years can be a source of in-

crusade against idolators, questioned the very foundations of a form of society that pre-existed the advent of Islam: there were, on all sides, to be seen forces of hostility, threats of subversion—and all these had to be counteracted. Every precautionary measure had, therefore, to be taken to fortify the frontiers of the territories in which the Muslim Administrators had undertaken to establish the law of God, and steps had to be taken to ensure that the Muslim community was not harassed or destroyed by the scheming villainies and machinations on the part of the non-believers. Seen in this light, many of the provisions of the covenants drawn up by the early statesmen of Islam between themselves and the non-Muslim communities could be appreciated as reflecting this anxiety on their part to secure, by all appropriate means, the stability of the growing community of believers and to safeguard it against all the possible assaults from the non-believers. It was thus, from the point of view of our early statesmen, a state of emergency that they had to deal with, and the code of political behaviour prescribed by them had reference to their understanding of the practical methods whereby that emergency could, under those circumstances, have been faced by them.

(b) That all the early administrators of Islam were profoundly convinced that the religion of Islam was bound, at not a very distant day, to girdle up the whole of the globe, thus encompassing within it at once the whole of humanity: they felt that until such time as the whole world actually came under the banner of Islam they could afford to wait: they therefore proceeded to make *ad hoc* and *interim* political arrangements to continue the administration of the countries that came under their authority—these arrangements were provisional and were to continue till such time as they felt free to devise ways and means of providing a well-considered framework of governance on a world-wide scale.

They had not, in short, the time to sit back and design a form of policy which would be in accord with the spirit of the teaching of Islam. The more so, when such a thing could not have been considered even as important: it has been hinted earlier that basically

Prophet will come after Mohammed these remain for us the only sources to fall back upon.

(V)

Past and Present

That being the case the question that arises is: How are we to progress and face the challenge of the changing conditions of society if we are not to fall back upon our capacities for forming independent judgment on legal questions?

In the theory of our jurisprudence, it is the office of the *Mujtahid* to apply the principles of private and public conduct discernible by him in the Qur'an and the traditions of the Prophet, and so work out the rules of conduct which may then be enjoined by the State Authority to be obeyed by those who are members of that Society. I have elsewhere commented upon the nature and scope of this duty of the *Mujtahid* and have suggested that the value of the precedents which have come down to us from the practices of the early statesmen of Islam has to be assessed in the light of our knowledge as to the kind of limitations under which they came to evolve and apply them to the task of securing the day-to-day governance of the territory which fell into their prowess to administer.[4]

It would appear that the approach of the early administrators of Islam to the problems of state-craft was conditioned by two main factors:—

(a) All around the community of the believers lay, scattered about, organised religious groups like those of the Jews and the Christians and other 'non-believers' groups who, taken in their totality, were viewed by the early administrators of Islam as constituting a grave source of danger to the continued existence of the infant Muslim community under their care. The Muslim society was in a state of nascent growth, and was surrounded on all sides by religious communities that could not conceivably have contemplated its existence with equanimity. There was a suppressed sense of indignation against the Prophet and his band of believers who had, by their

4 See Brohi, A. K., *Fundamental Law of Pakistan*, Karachi, pp. 731-798.

energy develops what I call prophetic consciousness—a mode of economizing individual thought and choice by providing ready-made judgments, choices, and ways of action. With the birth of reason and critical faculty, however, life in its own interest, inhibits the formation and growth of non-rational modes of consciousness through which psychic energy flowed at an earlier stage of human evolution."

Having pointed out the reason why we ought to regard revelation as the basis of Truth, Iqbal proceeds further to show why, after mankind crossed the age of minority, it was no longer possible to admit the relevance of revelation as a source of further guidance for Man. He points out that the Prophet of Islam represents in his person the bridge between the System of Revealed Truth and the gospel of self-realization of that Truth. In his words:

"Looking at the matter from this point of view, then, the Prophet of Islam seems to stand between the ancient and the modern world. In so far as the source of his revelation is concerned he belongs to the ancient world; in so far as the spirit of his revelation is concerned he belongs to the modern world. In him life discovers other sources of knowledge suitable to its new direction. The birth of Islam, as I hope to be able presently to prove to your satisfaction, is the birth of inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition. This involves the keen perception that life cannot for ever be kept in leading strings; that in order to achieve full self-consciousness man must finally be thrown back on his own resources. The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Quran, and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality."

Not only are the Qur'an and the *Sunnah* the two sources admissible *to us for our* knowing *what* the Will of God is, but since no

plementing the word of the Qur'an are the traditions of the Prophet more generically known as the *Sunnah* of the Prophet—the traditions by themselves being but evidence of that *Sunnah*. These two sources of law exist for every Muslim and it is his duty to strive to discover for himself what they can mean to him in relation to any action that he may be called upon to take with a view to ordering his individual and collective life in the society of which he is a member. In themselves these two sources are incapable of any automatic expansion and their utility to man is available precisely to the extent to which he is prepared to exert his thinking faculties to discover what they can *mean* to him in order that he be able to design enlightened action to deal with environmental emergencies posed by the ever-changing conditions of society in which his lot is cast.

But a far more important idea is to appreciate the importance of the conception of the finality of Prophethood in the context of the foregoing ideas. No Prophet will ever come to man after Prophet Muhammad (Peace be upon Him), and this is so because the system of Revealed Truth is complete in the Qur'an and it now lies with man to realise that Truth in his own being and so apply its light to discover for himself what he is to do in order to fulfil his mission on Earth. It is in the comprehension of this idea that the writings of Iqbal are of immense assistance to the student of Islam.

We would, in the first place, do well to recall what Iqbal said in his lecture on "*The Spirit of Muslim Culture*" in regard to the necessity of revealed source of Truth during the "minority of mankind". In his words:

> "A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which 'unitary experience' tends to overflow its boundaries and seeks opportunity of redirecting or refashioning the forces of collective life. In his personality the finite centre of life sinks into his own infinite depth only to spring up again, with fresh vigour to destroy the old, and to disclose the new directions of life . . . . Now during the minority of mankind psychic

quality of Islam..............When the faithful perform their prayers at fixed hours in the mosque, kneeling there line upon line, when they all go through the same gestures simultaneously, this is not done, as in the case of Hinduism, as a means to self-realisation, but it is done in the spirit in which a Prussian soldier files past his Emperor. This fundamentally military attitude explains all the intrinsic advantages of a Mussalman.

But having paid that tribute to Islam, Keyserling goes on to add, as though it were an inevitable deduction, the following:

> "It also explains simultaneously his fundamental failings: his lack of progressiveness, his inadaptability, his lack of inventive power. The soldier only has to obey his orders; the rest is Allah's business."

I am afraid Keyserling cannot very well be blamed for the view he takes of the fundamental failings of the Muslim: *viz.*, his lack of progressiveness, his inadaptability. After all, it meant some courage even for a man of the fame and name of Iqbal to be able to expound the Doctrine of *Ijtihad* as constituting the principle of movement in the structure of Islam. While doing so even he could not help complaining of the rigorous conservation of our Doctors of the Law. He had, however, no doubt "that a deeper study of the enormous legal literature of Islam is sure to rid the modern critic of the superficial opinion that the Law of Islam is stationary and is incapable of development."

It is necessary that we ought to look at this Iqbalian formulation of the "Principle of Movement in the Structure of Islam" somewhat more closely.

Obedience to the Will of God is possible in principle, provided *we know what that Will has ordained.* During the life time of the Prophet it was he who was the channel of communication between God and man, and the revelation that he received is contained in the Qur'an, and the Mussalmans believe that the revelation has been preserved in as pure a form as it was received, and till the very end of time its text will remain unadulterated and uninterpolated. Sup-

from his formulation of the doctrine of *Ijtihad*, deductions which, in my submission, must be drawn and the principle to be deduced therefrom to be applied to redeem the Law of Islam from that creeping paralysis that has overtaken it and has virtually made it immobile and stationary. If it be true that the immortality of a great thinker consists precisely in the posthumous influence which his ideas have on the life of mankind, it must follow that the historical effectualness of the teaching of a great mind must transcend the narrower frame-work in which that teaching was applied by it to tackle the problems as they presented themselves to it. It is in this sense that I propose, in the general scheme of my present undertaking, to draw as clear a picture as I can, of what the Law of Islam would be today if the insight which Iqbal had in regard to *Ijtihad* (which he characterised as the principle of movement in the structure of Islam), be applied to it.

The religious impulse which lies at the back of all Muslim institutions stems from the recognition of the real relationship of man to God; this relationship according to the Qur'an is one of absolute and unconditional obedience of Man to the will of God to such an extent that everything that a man thinks, feels, or does ought to be an aspect of that obedience. No wonder the name of our religion is "Islam" which means submission to the Will of God Who is absolute and all-powerful and with whom no other power shares his sovereignty. This relationship of God to Man may also be likened to the relationship of the General to his soldier; and in fact, one of the greatest of the 20th century philosophers has so viewed it. This is what Keyserling writes in *The Travel Diary of a Philosopher* about the relationship which man has with God, according to the tenets of Islam. He says: Islam is the religion of absolute submission. What Schleiermacher has described as the nature of all religiosity does in fact define that of the Mussalman. He feels himself to be at all times in the absolute power of his divine Master, and, moreover, in his personal power, not in that of his ministers and servants; he always stands face to face with Him. This conditions the democratic

transfer faithfully its findings for the benefit of all. What is philosophically discovered is capable of being realistically, not merely symbolically, communicated in the oral word and its record can be preserved in a written word for all time to come. The poetic consciousness transfigures reality, whereas the philosophic consciousness is qualified only to interpret objectively facts of human experience in order that enlightened action can be designed: thus it is that it seems as though deliverances of philosophical consciousness were the modern substitutes for the system of *Revealed Truth:* in our day, it is philosophy that furnishes the guidance which it was one time the function of Revealed Truth to provide. And so the Prophet was asked to teach his followers *Hikmat*—Philosophy. But he was also asked to first purify them and teach them their Destiny. This is because unless a man is inwardly pure and knows his destiny he cannot very well apply knowledge to the end that he may live well and fruitfully on Earth. For Islam, purity is the first step to spiritual life: with us cleanliness is not next to Godliness—it comes before Godliness can itself become possible. That is why the old commentators of the Qur'an prefaced the Book with the warning "Except that one is pure no one can touch (that is understand) the Book". (*La yamussuhu ill al mutahhroon*).

(IV)

On Ijtihad

It now remains for me to refer to the great service that Iqbal has rendered to the world of Islam by the way in which he has taught us to look on *Ijtihad* as the source of Muslim law. So very fundamental is this concept of *Ijtihad* that its proper comprehension by the world of Islam today alone will ensure its survival and enable it to meet the challenge that has come to it in the name of modernity, from the West. The question is how is the law of Islam to be adjusted to the conditions of a fast changing society. What I propose to do is not merely to paraphrase the answer that Iqbal made to this question but also to draw some of the deductions that inevitably seem to follow

is not possessed of philosophic consciousness at all—at any rate with him philosophical consciousness is not a primary phenomenon. He has a sure instinct for knowing the philosophical truth when he encounters it—but this is with him an innate and not a cultural phenomenon. In my opinion he remains a poet through and through, but occasionally he is seen employing the philosophical method in defining the logical relationships between several insights and intuitions with which he has been favoured by higher powers.

The foregoing opinion of mine may sound somewhat strange, but from my point of view, its strangeness seems to lie in the fact that it is so sound. As I see it, the fundamental difference between poetic consciousness and the philosophic consciousness may be explained analogically thus: a poet is essentially a *feminine* spirit in that he can create only under an alien stimulus—even as the woman can create only under the fecundating influence of her male partner. The greatness and the grandeur of a poetical genius consists in his being able to serve in a spirit of "wise-passiveness" as a vehicle for the communication of that which he himself does not *understand*. Poetic consciousness in the being of Man, functionally considered, may be compared with a telephone wire through which it is somebody else who is to speak. The *wire* has no message to give; it is only a means for the articulation of another man's voice. This is what is meant by saying that a poet must await the advent of the moment of inspiration when he can create. The philosopher, on the other hand, is a masculine spirit and as the ground of his creativity is in his own being, all the time he is embedded in a layer of consciousness where *nothing is allowed to intrude unless it can be rationally comprehended*. In many ways, therefore, the *reach* of a philosophic consciousness is more limited, for the philosopher by the nature of his mission is pledged to labour under the *feeble light of human knowledge*, which knowledge, as Santayana has described it, is after all only "a torch of a smoky pine which lights but one step ahead". The dignity and importance of philosophic consciousness, from the point of view of History, consists in its *capacity* for being able to

And yet all the while you are with Iqbal in this sense, he lets you feel *earnest* about everything. Instead of dulling the keen edge of your consciousness, he sharpens it so that it can now be used by you as an effective weapon with which to fight those forces of evil and discord which are constantly at war with the harmonies of human life.

(III)

Iqbal the Philosopher

As to Iqbal as a *philosopher*, there is not much that I need say. Such is the equipment of my mind that I understand him far more in his role as a philosopher than as a poet, and it would suffice for a general observation if I were to stateabout himwhat could with equal justification be observed about the philosophy of Goethé: his philosophical convictions are not the *result* of any metaphysical meditations on the nature of human experience or the offsprings of his power of rational comprehension of the ground of universe but, so at least it seems to me, his convictions seem to have come to him from a source which is alien to his consciousness. In fact, he gets the philosophical truths ready-made from a source of which he has no understanding; but having got them, he is prepared to look at them *philosophically* and so give to them a *local habitation and a name.* Iqbal is perpetually receiving gifts in the shape of ideas from a source of which he has no awareness, but having received them he is able to assign to them their logical values in the general scheme of a philosophical perspective. That is why he remains so loyal to the cultural tradition in which he has been steeped. With him intellect is not in rebellion against his Extra-Rational convictions: it plays not a *sovereign* but merely a subordinate role in his life. His philosophic outlook has thus been conditioned by the limits of his poetical consciousness. Philosophy with him is not an instrument of discovery of truth but merely of ordering experience, a mode of organising his ideas, of pigeon-holing them, of cataloguing them. He loves order and harmony and is all the time busy in arranging the various toys that he has received as gifts from higher powers in the shape of great ideas. Fundamentally, unless I am mistaken, he

with Iqbal is not the ideational-content of his poetry—but the transformation it undergoes as a result of its orientation in his being. That is why, although on logical analysis his poetry could be ranked as "Literature of information", in reality it is "Literature of power".

But it is not the function of poetry merely to give to the ideas it articulates the emotional colouring by reason of which the minds of men may be moved: it is also its office to impart to the expression thus attempted a quality of, what Robert Lynd has called, "memorableness". It is far more easy to *remember* the verses that a poet writes than a statement of the same idea contained in prose, no matter how very elegantly it may have been set forth therein. The reason of this is that the general device of arranging words in rhythmic cadences and rhyme-endings, fastens the content of poetry in a scaffolding which gives to it the appearance of being a compact whole. Our power of recall is greatly assisted if what we are to recall is a significant whole and chimes with the rhythm of our inward being.

Apart from the unusual architectonics inherent in the poetical rendering of the content of the ideas, Iqbal may be regarded as being essentially a transcendental poet from yet another perspective. The scale on which he attempts the poetical theme is so cosmically great that the sympathetic reader for a time at least is able to escape the grip of his narrower consciousness and thus begins to live in a world of the objective and universal truth. Iqbal as a poet has not only the *wealth of expression* and the *depth of feeling*, he has also the *breadth of vision*. When he sings he remains of Earth, earthy no doubt; but when he sings, he also soars: his poetry helps you to follow him in his flights heavenward. He enables you to dart in imagination from one end of the universe to another: he helps you to track down the distant stars and encounter them while they are engaged in careering across their orbital paths during the course of their cosmic hurryings. And when he enters into a dialogue with the angels and the spirits of the immortal figures who have left their marks on our history, he lets you live for a moment at least upon a different plane altogether.

the evolution of the art of poetry along lines that are radically different from those that were pursued before its advent. There was no such thing as romantic poetry, or romantic music or romantic literature before the birth of Islam. All art forms of antiquity were retained by Muslim poets but with them their application had to subserve other purposes. Iqbal's Poetry, for instance, represents the high-water mark of the reach of this evolution. He is essentially a poet of the idea in the sense that he uses the gift of poetry in the service of setting forth a view of Man and his place in the scheme of things, that is, as a means for articulating those fundamental and basic truths without which a man cannot feel at home in this universe. It is for this reason that some have found it difficult to draw a line where Iqbal as a poet ends and where Iqbal as a philosopher begins. But this mode of regarding Iqbal's work, I submit, is open to the objection that no such distinction is at all possible in his case.

It is sufficient to emphasise that Iqbal is essentially a poet of another dimension: his essential technique seems to be to fall in love with the idea that appeals to him and then to let that idea issue forth from the profoundest depth of his being. The result is that in the process the expression of that idea gets highly charged with an emotional halo and splendour. In Iqbal's poetry one encounters ideas that are by and large familiar to us: some ideas are taken from the Qur'an, others from Rumi and yet some others from German philosophers of the 19th century. But nevertheless while we read about these ideas in the poetry of Iqbal we are moved by them, and, as if for the first time, begin to notice how powerful their appeal can be. It is not so much the love of the sunset and the dawn, of the seasons, of the flowers or any other tangible object which seems to possess the soul of Iqbal: his poetic fancy seems to be specially designed to fall in love with intangible entities—the ideas, ideals, philosophic truths and convictions. He lets them be reborn in his poetic consciousness before they are articulated poetically. The result of this is the tremendous appeal which the thought-content of his poetry makes upon the mind of a sensitive reader. What is original

the mission of the Prophet had to be carefully distinguished from that of a poet. But from this it cannot be argued that poetry has no place in the scheme of things and that deliverances of poetic consciousness are to be roundly denounced by all and sundry as being arbitrary and irrelevant. The whole Muslim tradition runs counter to this type of thinking and the cultural history of Islam presents to us poetry of a very high order written by poets were also men of the very highest calibre.

Poets are the law-givers of the world: they are the men who are endowed with a sort of sixth sense by reason of which they are able to see more into the nature of things. They are gifted with what we call "vision". They, by their utterances, have lubricated the rough gears of life and have saved society from the wasteful friction which is involved in its members living unaesthetic lives. It is for this reason that the Arabs used to celebrate only *two important events in the life of the nation:* one of these was the *birth of a swift horse* and the other, the *birth of a poet.* There is also the well-known Arab saying which points out that the best place for man is the saddle of a swift horse and best friend for man is the book. There appears to be something common which had linked up the two symbols, that of the horse and the poet, in the minds of the Arabs: the one enabled them to cover enormous distances in the shortest possible time and the other enabled them, in their imagination at least, to glance from Earth to Heaven and Heaven to Earth and thus cover the entire range of human experience in relation to the boundless universe in which our lives are cast.

Human history shows to us the supreme importance of the role which men of vision play in the lives of nations: people are known to have perished merely because no men of vision or imagination came to live amongst them. There is a saying of the Prophet which shows that it is the tongues of the poets that furnish to us the keys with which we are to unlock the secret treasures that are to be found in the Universe.

It is necessary to point out that Islam has been responsible for

depends on him *where* he wants to take roots. That is where his fundamental Freedom is to be found!

(II)

His Art and Poetry

There is a general belief prevalent even with those who ought to know better, *viz.*, that *Islam does not set much value on art in general and poetry in particular*. One fails to understand the reasons that have contributed to the maintenance of this crude belief. God describes Himself in the Qur'an as an Artist (*Mussawir*) and there is a general invitation extended to every man to incarnate in himself the attributes of God. It is true that in the *Surah* of the Qur'an which is entitled "*The Poets*"[3], the vocation of a poet has been sharply contrasted with the one pursued by the Prophet. But this emphasis on discrimination was necessary in view of the fact that, by and large, there does exist a type of poetry which is not better than an irresponsible utterance, and, what is more, the life of the poet does not as a rule minister to the ideal of righteousness. There was the general charge urged against the Prophet by those who were the detractors from his mission that he was no better than a poet and that the verses of the Qur'an had no higher value than that which could be predicated of the verses of an ordinary poet. This charge had therefore to be expressly repudiated by the Qur'an, because decidedly the role of the Prophet is vastly different from that of a poet and it stands to be considered from another perspective altogether.

It was the role of the Prophet (a) to *purify* his people, (b) to apprise them of their *destiny*; and (c) to teach them *Hikmat* or philosophy: by the very example he gave in his own personal life his followers were expected to practise a life of piety and righteousness. Much of the message of the Qur'an was calculated to secure a total transformation of the life of those who came under its influence. All this is understandable—as also the insistence of the Qur'an that

3. Al-Qur'an, *Surah* XXVI.

Divine 'Amr' functions as ego-unities. The personal pronoun used in the expression *Rabbi* (My Lord) throws further light on the nature and behaviour of the ego. It is meant to suggest that the soul must be taken as something individual and specific, with all the variations in the range, balance, and effectiveness of its unity. 'Every man acteth after his own manner: but your Lord well knoweth who is best guided in his path.' (*xvii*:84). Thus my real personality is not a thing, it is an act. My experience is only a series of acts, mutually referring to one another, and held together by the unity of a directive purpose. My whole reality lies in my directive attitude. You cannot perceive me like a thing in space, or a set of experiences in temporal order; you must interpret, understand and appreciate me in my judgments, in my will-attitudes, aims, and aspiration."

The Qur'an thus does not view Nature and Man in opposition to each other but takes them merely as representing different aspects of one and the same Divine Will.

I do not, however, agree that the word *Amr* means the same thing as 'command'—for to say that would mean that Nature does not come to be or exist in obedience to God's command. The world of *Amr* in my opinion is the world of significance, of meaning; and represents from man's point of view the inward movement of God's creative power. What issues forth as a result of God's *command* "Be" is both 'creation' and 'significance'—only for man, such is the mechanism of his perception, the process acquires a dual complexion with the result that his intellect separates the indivisible creative process into two: (a) the world of matter, of Necessity, on the one hand and (b) the world of Spirit and of Freedom, on the other. In order that Man should escape this mode of viewing Reality he has to become more *conscious* of the true ground of his being, and then it is that he escapes the law of mechanical necessity which rules Nature and gets anchored in the world of Spirit and of Freedom. Regarded in the abstract, Man is both Nature and Spirit—but it

"*Nature* has formed *creatures* only, but *art* has made *men*." Schiller goes on further to explain the point of this aphorism as follows:

"Nature does not make a better beginning with man than with other works; She acts for him while he cannot yet act for himself as a free intelligent being. But what precisely makes him a man is the fact that he does not stand still as mere Nature made him, but is endowed with the capacity of retracing with the aid of Reason the steps which Nature anticipated with him, of transforming the work of Necessity into a work of his free choice and of raising the physical Necessity to a moral one."

This conflict between Man and Nature is the never-ending refrain of Occidental Philosophy and there is a sense in which it is permissible to look at the relationship between the two in the way Schiller looks at it. But Islam has taught us to transcend the grammar of this encounter and who has helped us to understand the point of the Qur'anic Teaching on this subject more than Iqbal himself?

Commenting on the well-known line in the Qur'an that the Soul proceedeth from my Lord's *Amr*,[2] (which he translates as "Command") Iqbal goes on to point out:

"In order to understand the meaning of the word 'Amr', we must remember the distinction which the Qur'an draws between 'Amr' and 'Khalq'. Pringle-Pattison deplores that the English language possesses only one word—'creation'—to express the relation of God and the Universe of extension on the one hand, and the relation of God and the human ego on the other. The Arabic language, however, is more fortunate in this respect. It has two words 'Khalq' and 'Amr' to express the two ways in which the creative activity of God reveals itself to us. 'Khalq' is creation; 'Amr' is direction. As the Qur'an says: 'To Him belong creation and direction.' The verse quoted above means that the essential nature of the soul is directive, as it proceeds from the directive energy of God; though we do not know how

2. Al-Qur'an: *xvii*:85

recognised. And, therefore, the all-important question to answer is: who are these heroes and how shall we identify them? I suggest that it is only by the impact they and their teaching makes on History that we can discover who the *real* rulers of this world are. And the whole human history, I submit, attests the truth of the thesis that "the mightiest of these ruling heroes are the princes of *intellect*, men who without sanction of diplomacy or force of arms, without the constraining power of law and police, exercise a defining and transforming influence upon the thought and feeling of many generations, men who may be said to be all the more powerful, the less power they have, but who seldom, perhaps never, ascend their throne during their life-time; their sway lasts long but begins late, often very late, especially when we leave out of account the influence which they exercise upon the individuals and consider the moment when that which filled their life begins to affect and mould the life of the *whole* peoples."[1] All strength is acquired by Man, thanks only to the forces of righteousness, and it is durable only on a moral basis. And nothing makes for moral outlook or for the dispensation of justice more than the gift of knowledge radiated by clarity of thought. He who sneers at the servant and prides himself on his brute strength is undermining his own authority to rule, to say nothing of the fact that he is running counter to the total current of Human History and plotting against the very life of mankind.

And for a grateful Nation that is Pakistan, Iqbal is the Hero—and it is he who continues to rule it. It is in this sense that he continues to live. The moment we awaken to a consciousness of the freely exercised creative power which is embedded, embalmed and treasured in his verse we cross a definite boundary of existence and begin to live a larger life. Endowed with such a consciousness a man becomes a decisive force in History, and indeed a new element in the Cosmos. It is in this sense that Schiller has to be understood when he said,

1. Chamberlain, H.C., *Foundations of Nineteenth Century*, p. 3.

sure it will be to the influence of Iqbal more than to any other single factor that he will attribute the awakening that the Muslims of India have experienced—an awakening which, in its turn, has been responsible for the very creation of the State of Pakistan itself. It is to his poetry that we owe the moral and intellectual regeneration of the Mussalmans of the mid-twentieth century. If the best thing we can get out of any man is the sense of general enthusiasm that his life's work arouses in us, we will be well within our right to put it down to the credit of Iqbal the typical pride that we all take in our being Muslims, and we have reason to be grateful to him for his having so everlastingly enriched our cultural heritage by the powerful and magnificent creations of his poetic imagination and philosophic contemplation.

To my way of thought Iqbal is a triumphant missionary in the cause of Islam; he is a warrior in the cause of the political liberation of the Mussalmans of the Indo-Pakistan sub-Continent, and above all, he is that high priest of humanity who has incited us, in words that cannot be improved upon, to give to the world the best that the Religion of Islam has to offer.

There have been, to be sure, much greater figures in the total range of Muslim history than Iqbal; but, I submit, the supreme importance of his example for us is to be traced to the fact that he is so near to us in terms of time: he has articulated for us the fundamental spirit of Islam in the very vernacular of the age in which we live. For every cultivated and civilised man Iqbal's thought possesses an everlasting value, but to the Mussalmans in particular it conveys a kind of significance that is vastly more important—his poetry and his thought epitomise for them a 20th century manifesto of what Islam has to offer for the solution of those perplexing problems with which they are daily being confronted.

If it be true, as Doctor Martin Luther teaches us to believe, that the world is ruled by God through a few *heroes* and *pre-eminent persons*, we would like to find out the credentials by which the claim of these heroes and pre-eminent persons to rule the world can be

IQBAL AS A PHILOSOPHER-POET

A. K. Brohi.

All great men live historically with us after they have ceased to ive biologically: we share their thoughts and give to their life's work a etting in which it continues to fulfil the very tasks which they had ɜt before themselves to accomplish. If we want to maintain the high ɛsolve of being worthy successors of the great tradition that the 'aith of Muhammad and the labour of those who have worked in ıe cause of its propagation and realisation have built for us to draw ɹr inspiration from, we cannot do better than by maintaining a ɔnse of our kinship and continuity with these mighty figures of the ast, thereby consciously participating in the making of Muslim istory and giving to it the impetus it needs for the progressive ealisation of its cultural potential, and for the propagation of its iberating influence for the benefit of mankind at large.

And Iqbal is significant to us precisely because nobody has served nore than he has the cause of Islam—he is, for us, the mouthpiece ·f Muslim destiny as it articulates itself in our own day. It is a measure ɔf his greatness that he reflected in his poetry as even in his philo-sophy, an attitude of a mind that was typically Muslim; and he has ucceeded, as no one has succeeded before him in the recent past, in mparting to our history that vital touch which has been responsible ɔr invigorating and enlivening it, and in a highly significant sense, ɔr giving to it the direction it needed for enabling the Muslims all ver the world in general and of the Indo-Pakistan sub-continent in articular, to fulfil their historical role of meeting the challenge ıat has come to them from the West. When the history of our times ɔmes to be written by an impartial student of human affairs, I am

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

Editor: DR. M. RAFIUDDIN *Asst. Editor:* KHURSHID A...

Vol. II. **April 1961** **No. 1.**

CONTENTS

کوئی وجود نہیں ہو سکتا اس لئے جو چیز حقیقتاً موجود ہے وہ شعور ہے نہ کہ مادہ - حواس کے ذریعہ سے ہمیں جس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے وہ مادہ نہیں بلکہ اس کا رنگ - صورت - شکل - آواز - نرمی اور سختی وغیرہ مختلف اوصاف ہیں۔ اور ان اوصاف کو جاننے کے لئے ضروری ہے کہ شعور ان کا احساس کرے اور شعور کے بغیر ان میں سے کوئی چیز بھی موجود نہ ہو سکے گی۔ پس مادہ کی حقیقت فقط شعور ہے - برکلے اپنے نظریہ کی روشنی میں ایک غیر فانی ابدی شعور کی ہستی کو ثابت کرنے کے لئے یوں دلیل قائم کرتا ہے :-

''آسمان کے تمام ستارے اور زمین کی تمام چیزیں مختصر یہ کہ وہ تمام اشیاء جو اس کائنات کی ترکیب میں حصہ لیتی ہیں شعور کے بغیر کوئی وجود نہیں رکھتیں . . . . . اگر میں ان کا احساس نہ کروں یا اگر وہ میرے یا کسی اور مخلوق ہستی کے شعور کے اندر موجود نہ ہوں تو پھر یا تو ان کا کوئی وجود ہی نہیں یا ان کا وجود کسی ابدی شعور کے علم میں ہے،،

برکلے کی اس تصوریت کو اس زمانے میں ایک جدید فلسفہ سے جسے نو تصوریت کہنا چاہئے اور جسکے بڑے شارحین اٹلی کے دو فلسفی کروچے اور جنٹلے ہیں بہت مضبوط سہارا مل گیا ہے یہ دونوں فلسفی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ کائنات روح اور شعور کے سوائے اور کچھ نہیں - ان کا فلسفہ نہ صرف زمانہ کے لحاظ سے جدید ترین ہے بلکہ بہت سے حکماء کے خیال کے مطابق موجودہ زمانہ کے فلسفوں میں سے ایک نہایت اچھوتا اور اثر انگیز فلسفہ ہے - یہ فلسفہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ہمارے شعور کا احساس ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی حقیقت کے بارہ میں ہمیں کچھ یقین ہو سکتا ہے اس مفروضہ سے استدلال کرتے ہوئے ہم اس منطقیانہ نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اگر کائنات کی حقیقت کوئی ایسی چیز ہے جسے ہم جان سکتے ہیں تو وہ لا محالہ ہمارے شعوری تجربہ یا احساس کے ساتھ مماثلت رکھتی ہے اور چونکہ خود شعوری ہمارا واضح ترین احساس ہے اسلئے مادی کائنات کی حقیقت بھی لازماً ایک اعلی قسم کی خود شعوری ہے —

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے انیسویں صدی کے ماہرین طبعیات کے لئے اس قسم کے خیالات کو قبول کرنا نا ممکن تھا .کیونکہ ایسا کرنے سے قائم بالذات ازلی اور ابدی میکانیکی قویٰ کے طور پر ان کے مادی قوانین کی بنیادیں اکھڑ جاتی تھیں - ان قوانین کی بنیاد یہ عقیدہ تھا کہ مادہ کا اپنا خارجی وجود ہے جو شعور کے افعال اور خواص پر ہرگز موقوف نہیں۔